This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B G

Digitized by Google

UNIVERSITE
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Phil 1110

ESSAI

DE

LOGIQUE OBJECTIVE

OU

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

DE LA VÉRITÉ ET DE LA CERTITUDE

PAR J. TISSOT

Professeur de Philosophie, Doyen de la Faculté des Lettres de Dijon.

1412

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS.

1868

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ

Digitized by Google

Digitized by Google

Phil 1110

ESSAI

DE

LOGIQUE OBJECTIVE

R. 12113

Digitized by Google

DIJON, IMPRIMERIE J.-E. RABUTOT, PLACE SAINT-JEAN

Digitized by Google

ESSAI

DE

Phil 1110

LOGIQUE OBJECTIVE

OU

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

DE LA VÉRITÉ ET DE LA CERTITUDE

PAR J. TISSOT

Professeur de Philosophie, Doyen de la Faculté des Lettres de Dijon.

PARIS
HACHETTE ET Cie, LIBRAIRES
Boulevard Saint-Germain.

DIJON
GAGEY, LIBRAIRE
Place Saint-Jean.

1868

Digitized by Google

BIBLIOTHÈQUE
DE L'UNIVERSITÉ
DE GAND.

Digitized by Google

PRÉFACE

Une erreur capitale, presque invincible, règne dans le commun des esprits, et jusque chez des intelligences très exercées à la réflexion. Je veux parler du réalisme en métaphysique, ou de la croyance à quelque chose d'insensible dans le sensible, en dehors même de tout objet sensible et sans qu'aucune expérience directe ou indirecte autorise à l'affirmer.

C'est assurément un point de la plus haute importance en philosophie, que de reconnaître des idées de l'ordre purement rationnel ou intelligible ; sous ce rapport, le sensualisme, qui n'admet que des idées sensibles, est dans une grande et fâcheuse erreur. Mais il n'est pas moins faux, et guère moins déplorable peut-être, de s'imaginer que les idées rationnelles pures correspon-

Digitized by Google

dent à des entités propres, qu'elles sont des espèces d'intuition ou de perception qui ont des objets immédiats, de même que les intuitions et les perceptions sensibles ont ou semblent avoir les leurs dans les qualités sensibles des choses.

Cette erreur a sa raison principale dans la fausse hypothèse qu'il n'y a pas d'idées sans objets, laquelle tient à cette autre erreur qui consiste à croire que *nous* sommes passifs partout où il n'y a pas *volonté*, *liberté* même, ou activité accompagnée de conscience et jusqu'à un certain point de réflexion.

Cette seconde erreur dépend d'une troisième plus profonde, par laquelle on confond l'*âme* et le *moi*. On méconnaît ainsi l'activité première, propre, indélibérée et inconsciente de l'âme, et l'on regarde par conséquent comme passifs, comme dus à des agents étrangers à l'âme tous ceux de nos états, de nos mouvements internes que nous ne voulons pas d'une volonté délibérée, ou tout au moins spontanée.

Or, toutes les notions de raison pure ou conceptions se trouvent primitivement dans ce cas : elles apparaissent fatalement à l'esprit lorsqu'il est dans les conditions voulues pour qu'il en soit illuminé.

Suivant les réalistes mystiques, qui confondent l'âme et le moi, qui n'admettent qu'une activité volontaire et réfléchie ou délibérée, qui méconnaissent par conséquent le travail antérieur, profond, primitif et fondamental de l'âme, ces notions sont donc des perceptions; ces perceptions, par analogie avec celles des sens, ont leurs objets propres; c'est, suivant eux, l'intelligible pur

Digitized by Google

en soi, objectif, existant comme entité distincte, sous une forme ou sous une autre.

Suivant une théorie que nous croyons incomparablement plus près de la vérité, si elle n'est pas en cet ordre de choses la vérité même, les conceptions ou notions pures de la raison ne sont qu'un produit de cette faculté, un produit de l'âme par conséquent, mais un produit spontané, fatal même par rapport au moi, qui, étranger d'abord à ces notions qu'il ne connaît pas encore, ne peut absolument en avoir la pensée, l'idée, ni par conséquent les vouloir, ou vouloir les produire; il ignore d'ailleurs s'il le peut, et comment il devrait s'y prendre.

La production de ces notions est d'abord *spontanée*, à l'égard du moi, puisqu'il est en ce point sans idée et sans volonté, puisqu'il n'agit ni ne veut agir en ce sens. Mais plus tard, lorsqu'il a la connaissance de ces notions, il peut vouloir les reproduire, et leur réapparition est alors volontaire. Qu'on ne s'y trompe pas cependant : ce qu'il y a de volontaire ici c'est plutôt encore la contemplation de la notion, la réflexion qui s'y applique, que la notion même et son apparition à l'esprit; car pour avoir la pensée de la reproduire, il faut déjà, non seulement la connaître, en avoir eu autrefois l'idée, mais l'avoir actuellement, dans le moment même. Et comment l'a-t-on ainsi au premier instant, avant de vouloir la faire reparaître dans tout son éclat, si ce n'est spontanément, ou fortuitement, ou fatalement?

Je dis *fatalement*, car cette autre manière de concevoir ou d'avoir des conceptions est incontestable, puisque nous les avons alors même que nous ne voudrions

Digitized by Google

pas les avoir, quand nous sommes dans les circonstances voulues pour que notre raison, notre âme les produise.

C'est sans doute sur cette fatalité que se fondent, sans trop qu'ils s'en aperçoivent du reste, les réalistes dont nous parlons pour affirmer l'existence de réalités purement intelligibles.

Rien n'est cependant moins concluant s'il est vrai que l'âme est une force pensante, comme elle est une force sentante et voulante. Sa pensée, comme ses passions et sa volonté, peut bien n'être qu'une réaction à la suite d'influences subies, mais à coup sûr cette pensée, dans la perception même et jusque dans la sensation, n'est qu'un état de l'âme, résultant de l'énergie propre du principe pensant. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi, à plus forte raison, dans les simples notions de raison pure? Pourquoi, si nous pouvons abstraire, comparer, généraliser, induire, déduire, concevoir une multitude de notions de rapports qui sont sans réalité objective correspondante, ne pourrions-nous avoir encore d'autres notions également sans objet?

Faut-il donc en revenir aux *eccéités*, et autres chimères ontologiques du moyen âge? Il n'y a cependant pas de milieu : ou toutes les idées rationnelles ont un objet, et le réalisme le plus absolu a raison; ou il y a des idées de ce genre qui n'en ont pas, et qui diffèrent essentiellement d'autres idées du même genre qui auraient des objets. Qu'on donne la caractéristique de cette prétendue différence, ou qu'on reconnaisse avec nous que le réalisme est une pure fantaisie.

Comment encore les notions négatives, ou qu'on estime telles, notions tout aussi rationnelles que leurs

Digitized by Google

*contrai*res, seraient-elles possibles sans objets propres, telles, par exemple, que celles de fini, de contingent, de faux, de laid, de mal, de néant, de privation, etc., etc., *tandis* que les notions contraires ne le seraient pas?

Mais j'anticiperais sur l'ouvrage même, et je reproduirais inutilement ce que je crois avoir suffisamment établi ailleurs (1), si j'insistais plus longuement sur ce point.

Je crois donc pouvoir dire qu'il y a pour l'esprit, pour l'entendement comme pour les sens, une véritable *hallucination* qu'on peut appeler *métaphysique*, et dont la matière est également fournie par l'imagination, mais par une imagination impuissante à donner une forme et des couleurs à ce qui n'est susceptible d'en revêtir aucune. Ces fantômes métaphysiques diffèrent donc des autres en ce qu'ils sont incomparablement moins déterminés. Ils sont au contraire comme les fantômes d'autres fantômes plus sensibles, qui sont le partage des mystiques d'une raison moins puissante. Ainsi les mystiques forts en imagination et faibles en raison se créent des entités nettement visibles à l'imagination. De là leurs visions. Les mystiques d'une raison assez forte ou assez exercée pour ne donner ni forme ni couleurs à leurs fantômes intelligibles purs, se contentent de les concevoir sans ces déterminations, mais comme des réalités distinctes de leurs idées, et flottant nébuleuses dans je ne sais quel espace ou milieu, qui est lui-même une de ces entités.

(1) Dans notre ouvrage : *La vie dans l'homme, ses manifestations*, etc.

Digitized by Google

Ce genre de réalisme est donc comme une hallucination d'un troisième et dernier degré.

Ainsi trois espèces d'hallucination : celle dont la médecine s'occupe et qui fait partie de l'aliénation mentale ; — celle des mystiques ordinaires, ou visionnaires dévots ; — celle des métaphysiciens, dont Pythagore et Platon sont comme les premiers parents, et qui ont eu pour lignée les néoplatoniciens, les réalistes du moyen âge, les cartésiens malebranchistes et spinozistes, les leibniziens monadistes, les philosophes naturalistes qui ont pris les notions de la raison pour des intuitions, et les philosophes spiritualistes qui ont pris ces notions pour les entités absolues elles-mêmes.

En général, l'enseignement philosophique en France en est encore à ce réalisme cartésien, qui a beaucoup plus de rapport avec celui du moyen âge qu'on ne le croit ou qu'on ne veut bien le dire.

Ce rapport de ressemblance tient à deux choses : à ce phénomène psychologique, qui consiste à essayer de trouver ou de créer à toute idée un objet ; à une doctrine traditionnelle où l'on a voulu, à tort ou à droit, que les croyances religieuses fussent essentiellement intéressées. De là une métaphysique qui ne peut plus être orthodoxe sans être réaliste. De là, comme classiques obligés en philosophie, des docteurs bien pensants, des théologiens ou des philosophes qui n'ont rompu que pour la forme avec la scolastique, et qui ne conçoivent encore d'autre mission à la philosophie que d'établir rationnellement avec plus ou moins d'apparence de vérité, des thèses toutes fournies par une autorité qui s'inspire peu ou point de la raison, l'autorité traditionnelle, et

Digitized by Google

même celle qu'on croit trouver dans les préjugés du sens commun.

C'est contre cette aberration que le sensualisme et le matérialisme de tous les temps ont voulu réagir. C'est une erreur, au moins partielle, qui en combat une autre. Je n'ai pas à rechercher laquelle est la plus funeste. Le positivisme de notre époque n'a pas d'autre but négatif ; son but positif est de constituer les sciences expérimentales.

Le rationalisme critique de Kant, beaucoup plus rapproché de l'expérimentalisme qu'on ne le croit généralement, est une autre protestation. Mais ce philosophe a laissé, dans sa doctrine peu ferme des noumènes ou des choses en soi, un point obscur qui a été comme la porte par laquelle sont rentrées dans la philosophie spéculative toutes les aberrations mystico-réalistes auxquelles nous venons de faire allusion.

Un rationalisme critique d'une fermeté plus décidée serait donc celui qui ne verrait encore dans les noumènes que de pures notions de la raison spéculative, et qui démontrerait qu'il est également irrationnel de leur affirmer un objet ou de le nier, parce que la question n'est pas même susceptible d'être posée.

C'est précisément ce que nous nous proposons de faire dans le présent ouvrage : c'est du moins l'un des points que nous avons eu le plus à cœur d'approfondir et de mettre en évidence.

Nous n'avons eu en cela qu'une seule préoccupation, celle de bien établir ce qui, après plus de quarante ans de méditations et de travaux, nous semble être la vérité. Nous n'avons aucune vue hostile ou intéressée; nous

Digitized by Google

croyons être également exempt de haine et d'ambition, ou du moins n'avoir d'autre ennemi à combattre que l'erreur, d'autre avantage à rechercher que celui d'éclaircir un point qui nous semble encore obscur pour beaucoup d'esprits sincères.

Le temps est peut-être venu de rendre à la spéculation philosophique, au moins dans le haut enseignement, tout son domaine et toute sa liberté. En tout cas je revendique l'un et exerce l'autre. La philosophie, prise au sérieux et dans toute son étendue, est libre ou n'est pas. Elle ne devrait pas avoir besoin d'être sécularisée ou affranchie, parce qu'elle n'aurait jamais dû être inféodée ou asservie à un formulaire quelconque de croyance. Elle n'aurait jamais dû dépendre que de la raison seule, ne prendre que d'elle ses questions et ses solutions. Je comprends toutefois qu'il en ait été différemment ; mais c'était, je le crois, manquer, sinon à la logique pratique, du moins à la philosophie elle-même.

Reste à savoir si l'on ne croira pas apercevoir dans notre doctrine, qui le sensualisme, qui l'idéalisme et le scepticisme, et par conséquent l'athéisme, et cela sans prendre la peine de se rendre compte de ce qu'il convient d'entendre par ces gros mots. Il suffit que ces termes fassent horreur à certaines gens, pour que d'autres en gratifient des doctrines qu'ils ne comprennent pas, qu'ils n'ont pas même essayé de comprendre, dont peut-être ils ne connaissent pas le premier mot. La doctrine leur déplaît, donc elle est condamnable. A de pareils adversaires il n'y a rien à répondre.

Si je devais en avoir de plus intelligents et de plus

Digitized by Google

scrupuleux, voici ce que j'aurais à leur dire : Veuillez ne point me juger sans m'entendre, et si vous me rendez cette première justice, soyez assez équitables pour m'en accorder une seconde, celle de mettre de côté toute prévention personnelle, tout préjugé doctrinal ou autre, afin de mieux comprendre. Cela fait, si vous me trouvez en défaut, c'est que vous ou moi, tous peut-être, aurons mal vu, mal observé, mal analysé, mal raisonné. De quel droit vous constitueriez-vous infaillibles? Quant à moi j'avoue sans peine que j'ai pu me tromper, mais j'affirme en même temps avec la plus entière sincérité que j'ai fait tout ce qu'il a dépendu de moi pour éviter l'erreur.

Est-on sensualiste quand on admet des idées rationnelles pures, l'activité d'une raison essentiellement productrice d'idées?

Est-on idéaliste en professant avec l'humanité la croyance à la distinction des choses et de leurs idées, tout en soutenant que nous ne connaissons des premières que les secondes elles-mêmes?

Est-on sceptique pour nier qu'il y ait connaissance certaine en des matières où les meilleurs esprits n'ont pu tomber d'accord, et quand on prouve par l'analyse même des opérations de l'intelligence et de leurs produits la nécessité de cette ignorance? N'est-ce pas, au contraire, parce que cette partie du champ de la spéculation devait rester inculte pour la science, que la fantaisie, mère des systèmes, y fait si aisément lever et grandir tant de chimériques conceptions?

Nous nions que Dieu tombe sous les sens, qu'il s'imagine même, qu'il ne soit qu'une idée et qu'il puisse

Digitized by Google

à titre d'idée être déduit, ou qu'il soit réellement s'il n'est qu'en idée, ou bien enfin qu'il puisse s'induire avec certitude si on ne prouve pas démonstrativement, et non en simple apparence, que la nature et ses forces ne peuvent être éternelles, et que les arrangements passagers qu'elle forme dans le monde ne peuvent être le produit de ces forces, ou de principes éternels capables d'agir avec une certaine régularité typique sur la matière.

Quoi ! on nierait Dieu parce qu'on nie que ces produits de la fantaisie qui partout en ont usurpé la place soient dignes de l'adoration des mortels ! On nierait Dieu parce qu'on nie que les arguments par lesquels des métaphysiciens croient en prouver l'existence aient une valeur démonstrative ! On nierait Dieu parce qu'on soutient que les déterminations qui lui sont données sous le nom d'attributs sont ou inintelligibles, ou contradictoires, ou indignes de leur objet ! C'est là pourtant la seule chose que je nie en fait de théologie rationnelle. Mais ce que je ne pourrais nier sans donner un éclatant démenti à l'histoire des préjugés et des passions ennemies, c'est que la superstition, le fanatisme, l'ignorance et la mauvaise foi ont toujours taxé d'athéisme toute conception théologique qui tendait à briser leurs idoles.

Combien il nous serait aisé de rétorquer les accusations d'autres adversaires plus sérieux, et de prouver que ce n'est que par suite d'un sensualisme occulte qu'ils méconnaissent l'activité productrice de la raison, qu'ils supposent cette faculté passive, perceptive ou intuitive, impressionnable à je ne sais quels objets purement intelligibles, objets vraiment contradictoires comme la faculté même à laquelle ils correspondent,

Digitized by Google

puisqu'ils sont purement concevables et que cependant ils sont susceptibles d'être perçus.

Il ne serait pas plus difficile de montrer que c'est donner la main au matérialisme le plus grossier que de se faire avec lui ces fausses idées, à savoir que l'étendue — idée pure — est l'essence des corps ; que la matière organisée peut sentir, ou que les animaux n'ont pas d'âme ou ne sentent pas ; que les plantes elles-mêmes n'ont pas de pricipe de vie ou d'organisation, qu'il n'y a en elles que matière et forces pures !

On prouverait avec la même facilité que l'athéisme consiste moins à laisser Dieu dans l'obscurité mystérieuse, impénétrable où il se trouve pour nous, qu'à mettre en sa place une de ces mille idoles que l'imagination n'a jamais manqué de fabriquer, en prenant toujours l'homme pour modèle, à quelque degré que ce fût. L'esprit humain est naturellement idolâtre sans doute ; mais il est essentiellement religieux, et nous le sommes avec lui. Nous le sommes instinctivement, spontanément, de sentiment plutôt que d'idée et de réflexion. Nous disons donc avec lui, sans pouvoir donner la raison de cette foi, sans pouvoir l'élever à la dignité d'une idée certaine, déterminée, scientifique : *Jovis omnia plena.* Aussi, qu'arrive-t-il quand on veut aller plus avant ? Ou l'on se perd dans le panthéisme, et alors les forces matérielles, comme les principes spirituels eux-mêmes, les âmes, n'ont plus de raison d'être ; — ou bien, au contraire, Dieu disparaît en se résolvant pour ainsi dire en une multitude infinie de forces et de principes éternels et divins.

Ainsi, partage naturel de l'esprit humain entre le

Digitized by Google

monothéisme et le polythéisme. S'il est monothéiste et qu'il réfléchisse, il exclut volontiers les principes animateurs divers, ou bien il les réduit à rien comme l'ont fait les panthéistes et les partisans des causes occasionnelles. S'il est polythéiste, les principes vivifiants deviennent eux-mêmes comme autant de dieux, et Dieu lui-même ou disparaît, ou n'est plus que le souverain, sans égal possible, d'une monarchie spirituelle infinie.

Telle est donc l'alternative offerte par l'histoire de l'idée de Dieu, alors même que la logique ne l'imposerait pas rigoureusement : ou un nombre infini de forces essentiellement occultes, et par là même toutes purement intelligibles, sinon spirituelles à des degrés divers, se limitant respectivement dans leurs efforts pour se déployer toutes suivant les lois propres à chaque espèce, à chacune d'elles, et toutes entre elles se stimulant, se soutenant, se coordonnant suivant les rapports inévitables des énergies, et formant ainsi un tout harmonique ; — ou une force spirituelle unique avec autant de manifestations diverses qu'il y a de réalités individuelles dans lesquelles cette force unique semble se manifester par sa coordination avec toutes les autres.

Une troisième hypothèse absolument possible, est celle d'une force suprême qui commande à une infinité d'autres forces dont elle serait le principe commun, qui se les subordonne, qui leur donne à chaque instant de leur durée l'être, le mouvement et la vie. Cette hypothèse, qui fait de ce qu'elle appelle des émanations ou des créatures, moins même que des instruments à l'égard du principe supérieur, seul être par excellence, ne semble pas aussi naturelle que la pre-

Digitized by Google

mière, pas aussi scientifique que la seconde parce qu'elle est moins logique. Aussi n'est-elle venue qu'en troisième lieu, et a-t-elle constamment tendu à se résoudre systématiquement ou instinctivement dans l'une des deux autres.

Nous n'insistons pas davantage sur ce point : qu'il nous soit seulement permis de prier le lecteur impartial de ne voir dans tout ce que contient cet ouvrage sur la question théologique, que le germe d'une pensée qui doit recevoir son développement, sa détermination dans un travail ultérieur.

Quant au scepticisme, pourquoi ne consisterait-il pas plutôt à nier la science démontrée de notre ignorance invincible dans les matières mêmes où s'agite la question du savoir ou du non-savoir de l'homme? Qu'on prouve une bonne fois ce qu'on n'a point prouvé jusqu'ici, ou qu'au moins on réfute ceux qui croient avoir prouvé qu'il n'y a rien à prouver. Sans cela le reproche de scepticisme n'est qu'un mot, et, ce qui est plus grave, un mot qui trahit quelquefois un mauvais sentiment. Mais ce qu'il y a de plus singulier dans ce scepticisme anticritique, c'est qu'il ouvre la porte à toutes les extravagances métaphysiques ou surnaturalistes. Ainsi, pour n'avoir pas su croire aux vraies limites de la raison humaine, il livre le champ de l'hyperphysique à toutes les fantaisies de l'imagination.

J'en ait dit assez pour que le lecteur un peu initié aux doctrines philosophiques et à leur histoire ait pu s'apercevoir que si j'appartiens à une école, c'est à celle du criticisme. Mais si mes conclusions en métaphysique diffèrent peu de celles de Kant, mes procédés sont loin

Digitized by Google

d'être les siens : l'échafaudage si compliqué de la *Critique de la raison pure*, sur lesquels j'aurai plus tard à m'expliquer, ne m'est point nécessaire pour arriver au résultat; la simple théorie de la nature, de l'origine, de la formation et de la valeur objective des idées me suffit.

Les circonstances où je me trouve m'obligent à dire encore deux mots : c'est que mon livre ne s'adresse qu'à des esprits déjà mûris par des études philosophiques. Je ne sais même jusqu'à quel point les hautes questions de métaphysique sont faites pour l'enseignement secondaire ; mais si l'on persistait désormais à les y agiter, je ne répondrais pas que ce fût avec tout le profit qu'on pourrait en attendre. Les solutions convenues, qui n'ont jamais eu pour la plupart qu'une valeur spécieuse, apparente, pourraient bien un jour n'être qu'un scandale, une pierre d'achoppement pour des intelligences plus fortes et qui auraient reçu du dehors d'autres leçons. Car, on ne peut se le dissimuler, à côté de l'enseignement traditionnel, d'intérieur et presque d'autorité, il y a un enseignement du dehors, original, libre, hardi, plein de témérité peut-être, mais en tout cas sans ménagement pour les faiblesses et les misères des doctrines traditionnelles.

Cet enseignement extérieur est une sorte de protestantisme philosophique dont il serait très imprudent de ne pas tenir compte. Si la métaphysique traditionnelle ne veut pas succomber tout entière sous les coups de ce redoutable adversaire, il faut, croyons-nous, qu'elle se réforme. Or, elle ne peut le faire qu'en abandonnant

Digitized by Google

des thèses désormais impossibles à soutenir, en changeant les preuves des thèses à retenir, en proportionnant ses moyens d'attaque et de défense à ceux de l'ennemi.

Dans cet état de choses, je ne vois donc que l'un ou l'autre de deux partis à prendre : ou restreindre l'enseignement officiel des établissements secondaires aux matières étrangères à la métaphysique, réservant ces dernières pour l'enseignement supérieur ; — ou, si l'on ne peut consentir à un départ d'ailleurs fort naturel, élargir le cercle où jusqu'ici l'enseignement secondaire s'est circonscrit, je veux dire lui laisser la liberté de spéculation que comporte le développement actuel de l'esprit et des doctrines philosophiques.

De ces deux partis le premier me semblerait, dans l'état présent de notre société, le plus sûr et le plus facile. J'en ai dit ailleurs les raisons.

Dans le travail que je publie aujourd'hui, je n'ai dû être retenu par aucune difficulté de ce genre, par la raison que mon livre est indépendant de nos programmes, et qu'il n'est ni élémentaire ni classique.

J'ai d'ailleurs l'intime et profonde persuasion qu'il n'est pas bon de finasser avec la vérité ; qu'en définitive elle est toujours salutaire, de même que l'erreur ne peut être, en fin de compte, que pernicieuse. Le seul culte qui convienne à l'ami du vrai, est la sincérité la plus entière.

On s'apercevra, je l'espère, par la manière même dont j'ai exécuté mon œuvre, que je n'ai pas plus péché par un abandon trop facile à de premiers et trompeurs

Digitized by Google

aperçus, que par une déférence trop grande pour les opinions d'autrui.

Je ne demande pas une confiance que je n'accorde moi-même à personne. J'ai tout examiné consciencieusement; qu'on fasse ainsi à mon égard, et je pourrai, quoi qu'il arrive, m'applaudir des résultats sincères dont j'aurai pu fournir l'occasion.

Dijon, 16 juin 1867.

ERRATA.

P. 420,	l.	6	en rem.,	*au lieu de :*	raison,	*lisez :*	raison spontanée.
P. 432,	—	7	—	—	alors,	—	alors nous dirons.
—	—	18	—	—	sévères,	—	sévère.

Digitized by Google

LOGIQUE OBJECTIVE

LIVRE PREMIER

DE LA PENSÉE ET DE LA CONNAISSANCE

—

CHAPITRE PREMIER

Idée du sujet.

La théorie de la connaissance, ou la question de savoir en quoi consiste une connaissance digne de ce nom, une connaissance vraie d'une vérité dont nous soyons assurés, et quels sont les moyens à prendre pour l'acquérir, est du plus haut intérêt. Le sceptique en conviendrait lui-même. Il ne doute en effet que parce qu'il ne peut croire; mais il doit désirer la certitude, autrement son intelligence ne suivrait pas sa propre loi, qui est de tendre à la connaissance certaine.

Le dogmatiste ne peut se dissimuler que nous nous trompons souvent, plus souvent même que nous ne l'apercevons, et qu'il serait bien à souhaiter que nous eussions un moyen facile de reconnaître les cas où nous

Digitized by Google

pouvons juger certainement, de ceux où l'erreur pourrait pénétrer dans notre esprit : là nous serions pleins de sécurité ; ici, une juste défiance nous empêcherait d'adhérer trop fortement à nos propres pensées.

L'expérience de l'erreur, la diversité des opinions et des systèmes, le désir naturel et fatal du vrai, l'aversion pour le faux, les avantages attachés à la vérité, les inconvénients qui résultent de l'erreur : tout porte l'esprit humain à se poser le grave problème de la certitude. C'est l'une des premières et des plus radicales questions que la réflexion puisse agiter. Si nous pouvons savoir quelque chose avec certitude, nous pourrons alors essayer d'aller plus loin dans l'étude de la pensée réfléchie ; si nous ne le pouvons pas, nous ferons sagement au contraire de nous arrêter au début du commerce de la pensée avec elle-même, et de nous contenter de suivre les fantômes d'une vaine apparence.

La philosophie n'est pas la seule science qui soit intéressée à la solution de ce difficile problème : toutes les sciences en dépendent, car toutes sans exception se fondent sur des données primitives du sens commun et sont construites avec ces matériaux par certaines facultés de l'esprit. Or, il s'agit précisément de savoir quelle foi méritent ces données, quelle en est la valeur, et si nos facultés sont des instruments assez sûrs pour que les résultats de leurs opérations, méthodiquement obtenus, puissent être réputés certains.

Il ne faut donc pas s'étonner que la question de la certitude ait été soulevée à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, qu'elle ait préoccupé les intelligences les plus puissantes, et qu'on ait attaché un si grand intérêt à sa solution. D'ailleurs le scepticisme et le dogmatisme, que ce dogmatisme soit outré ou qu'il soit seulement sans base certaine, ont fait de bonne

Digitized by Google

heure sentir la nécessité de s'assurer de la vérité des croyances. Mais il est remarquable que c'est le dogmatisme, avec ses assertions excessives, téméraires ou fausses, qui a donné naissance au scepticisme. Celui qui prétend tout savoir s'expose à s'entendre dire qu'il ne sait rien ; et s'il a le tort de vouloir tout démontrer, il fait naître infailliblement la tentation de prouver qu'il ne prouve rien.

Ce n'est pas seulement l'amour-propre choqué qui voit là un défi et l'accepte. C'est encore le bon sens qui se sent blessé et se défend par l'emploi trop peu scrupuleux des moyens extrêmes. Tout dogmatisme exclusif ou partiel rencontre toujours des esprits d'autant plus sensibles à ses négations, qu'ils seraient eux-mêmes portés à des affirmations toutes contraires, mais également partielles, également exclusives. Viennent ensuite ceux qui prétendent mettre ces adversaires d'accord en les condamnant également, sous prétexte d'ignorance égale : ce sont les sceptiques systématiques ou de parti pris, par opposition aux sceptiques qui ne sont tels que par suite d'un dogmatisme trop étroit, scepticisme indirect, relatif, partiel et spontané. Plus tard, des esprits plus graves, plus amis du vrai et de l'humanité, chercheront à mettre d'accord les systèmes contraires, non plus en les condamnant également, mais en les absolvant tous, en ne tenant compte que de ce qu'il y a de vrai dans chacun d'eux : ce sont les éclectiques. Les vraies bases d'un traité de paix perpétuel en philosophie, pour les esprits droits et sincères (car il n'y en a pas de possible pour les esprits bizarres ou de mauvaise foi), serait de ne pas condamner ou de ne pas absoudre seulement, mais d'absoudre et de condamner tout à la fois, d'après une doctrine assurée, c'est-à-dire suivant la nature et la vérité. Quiconque remplirait une pareille

Digitized by Google

tâche ne ferait pas seulement de l'éclectisme, il ferait du criticisme, il constituerait la philosophie.

Mais, diront peut-être les ennemis des spéculations philosophiques, ces sceptiques de la pire espèce, parce qu'ils le sont sans raison directe : « Puisqu'on a si souvent et depuis si longtemps agité la question de la certitude, sans avoir pu la résoudre d'une manière absolument satisfaisante, c'est qu'elle est insoluble, et c'est peine perdue d'y revenir. Il y aurait par trop de présomption à se croire plus capable que nombre d'hommes de génie qui ont échoué. » Telle est la fin de non-recevoir qu'on oppose presque toujours à toute entreprise du genre de celle qui nous occupe. Elle est loin d'être aussi péremptoire qu'on le suppose. En effet :

1° Nous ne disons pas que tous les travaux antérieurs aient été sans fruit, et qu'ils doivent être complétement rejetés comme insuffisants : nous voulons au contraire qu'on rappelle et qu'on revoie les plus importants, qu'on les remette en lumière, qu'on en prouve l'excellence s'il y a lieu, et que les résultats obtenus autrefois servent encore aujourd'hui, si l'esprit critique peut et doit s'en contenter. Si ces résultats sont au contraire insuffisants, nous demandons qu'on le prouve encore et qu'on supplée ce qui manque, ou qu'on démontre tout au moins qu'il est impossible à l'esprit humain d'aller plus loin. On n'a pas logiquement le droit d'être sceptique, si l'histoire de la philosophie renferme une théorie de la certitude dont la raison humaine puisse se contenter. On ne l'a pas davantage, si cette théorie est possible, ne fût-elle pas encore. Or, elle sera justement présumée possible, tant que le contraire n'aura pas été prouvé.

2° Reste à savoir maintenant si, parce qu'elle ne serait pas encore faite, il faudrait voir là une démonstration

Digitized by Google

de son impossibilité. Il n'est pas possible d'admettre ce raisonnement : Tel problème n'est pas encore résolu ; donc il est impossible à résoudre. Combien faut-il de temps perdu à la recherche d'une idée, combien d'efforts du génie consumés en vain, combien de manières de s'y prendre essayées sans succès, pour que cette idée doive être réputée inaccessible aux forces humaines ? Voilà ce qui n'a pas encore été décidé, et ce qui aurait dû l'être cependant pour qu'on pût raisonnablement se prévaloir de l'insuccès du passé contre les tentatives du présent et de l'avenir.

3° Si cette manière de raisonner était légitime en philosophie, elle le serait également dans toutes les autres sciences ; car toutes aussi voient leurs théorèmes se démontrer, leurs problèmes se résoudre successivement ; les questions, dans chacune d'elles, sont posées plus ou moins longtemps avant d'être résolues. Les sciences physiques, chimiques, mécaniques, mathématiques même n'ont-elles pas encore une foule de problèmes qui attendent une solution ! Et quel savant s'est jamais avisé de dire à ses confrères, ou de se dire à lui-même : On n'a pas encore résolu telle question, donc elle est insoluble ! Il n'y a pas même là une probabilité assignable, car la nature refuse souvent à l'homme de génie des aperçus qu'elle livre à des esprits d'un ordre inférieur. Nous sommes d'ailleurs les héritiers de tous les grands penseurs qui nous ont laissé le fruit de leurs méditations, et leurs lumières réunies forment entre nos mains une puissance qui peut jusqu'à un certain point suppléer au génie et à ses bonnes fortunes.

Si le passé ne prouve rien ici contre l'avenir ; si nous voyons au contraire l'esprit vraiment philosophique se recueillir toujours à la suite des grands mouvements de

Digitized by Google

la pensée, surtout aux époques d'incertitude et de trouble intellectuel, rarement, il faut en convenir, les circonstances furent plus opportunes qu'aujourd'hui pour se livrer à cet examen de la conscience philosophique. Le scepticisme du siècle dernier s'en va, mais en laissant des traces profondes : la lassitude, le découragement, et une sorte de dégoût pour les recherches de haute métaphysique ; une vieille et froide incrédulité, qui va jusqu'à manquer de foi en elle-même, à tel point qu'il lui en coûte peu de prendre le masque des anciennes croyances, ou tout au moins de le voir porter sans colère ou sans mépris ; cette grande expérience qui blase et qui, après avoir détruit l'enthousiasme de la négation, et jusqu'à cette pitié ironique que révèle encore un triste sourire, ne laisse après elle qu'une indifférence glaciale; l'ardeur pour les jouissances matérielles, l'application de toutes les forces de la pensée aux moyens de bien-être; une sorte de matérialisme dans les sciences, les arts et les lettres; une foi languissante qui cherche à se ranimer à la faveur d'un sensualisme mystique, et qui tient comme à l'écart certains de ses dogmes redevenus un scandale pour beaucoup d'intelligences; une morale qui, à force d'être indulgente, devient parfois trop facile. Tels sont les effets actuels du sensualisme du dernier siècle.

Cependant la philosophie du XVIIe siècle, longtemps abandonnée, cherche à ressaisir son influence, mais elle passe auprès de beaucoup de gens pour être encore trop scolastique, trop chimérique, et auprès de plusieurs autres pour manquer de profondeur et même de vérité. Aussi a-t-elle été en partie remplacée par l'empirisme écossais, en partie refondue et continuée par les spéculations si hardies, si originales, si intrépidement logiques de l'Allemagne; spéculations qui ont abouti à des ré-

Digitized by Google

sultats tellement étourdissants pour le sens commun, qu'il aura sans doute beaucoup de peine à s'y reconnaître et à les avouer.

Cet état de choses, expression d'un mouvement philosophique qui s'achève, et qui en annonce immanquablement un nouveau, puisque la réflexion philosophique est une loi de la nature non moins fatale que les autres; cet état de choses est assez grave assurément pour qu'il mérite un instant d'examen. Il faut donc reprendre haleine et se reconnaître.

Mais il ne faut pas compter qu'une foi nouvelle viendra s'imposer comme d'elle-même aux intelligences sans examen, sans motifs suffisants : si la croyance est un besoin, la réflexion en est un autre, et l'esprit de critique qui distingue notre époque ne permettra pas que des principes sans vérité ou qui ne seraient pas en parfait accord avec notre nature intellectuelle, qui n'en seraient pas l'expression la plus pure et la plus adéquate, s'emparent désormais des esprits cultivés. C'est donc à la philosophie, et à la philosophie seule, à refaire la foi nouvelle, à remplacer ce qu'elle a détruit, à juger son œuvre, et à corriger ses propres excès si elle en a commis. Elle devra donc revoir avec une impartialité vraiment religieuse ses jugements sur le passé, les travaux plus récemment accomplis, et y établir son point d'appui pour aller au-delà.

En vain ses ennemis chercheront à la désespérer en lui rappelant ses anciennes erreurs, en la renfermant dans le cercle vicieux de la faillibilité contrôlée par la faillibilité encore : elle répondra que telle est sa loi; qu'elle n'est assurément pas infaillible dans ses opérations, mais qu'elle n'en est pas moins destinée à se mouvoir; si elle tombe dans sa course, elle peut se relever; plus d'une fois elle s'est elle-même ainsi redressée. Telle est

Digitized by Google

donc sa condition finie, qu'elle doit tendre sans relâche au vrai, quoiqu'elle puisse s'égarer. Et, précisément parce qu'elle peut se tromper, elle est dans la nécessité de revenir souvent sur ses pas pour s'assurer de son mieux qu'elle n'est pas sortie, par un point ou par un autre, de la ligne de conduite qui s'impose naturellement à l'esprit humain.

Qu'on ne nous parle donc plus de la prétendue pétition de principe qui semble frapper tout contrôle des actes de la raison par la raison même. Ce n'est qu'un pur sophisme, et un sophisme paresseux. Il ne dépend pas de nous de ne pas philosopher; il ne dépend pas de nous non plus de ne pas nous tromper du tout en philosophant; mais il ne tient qu'à nous de revenir sur nos idées, de les soumettre à un nouvel examen, de les éprouver de nouveau contre les faits ou contre d'autres idées, en un mot de chercher à mieux voir, de donner plus de fixité au regard intellectuel, afin de corriger, s'il en est besoin, les illusions d'une première vue. Sans doute, on peut se tromper encore dans cette seconde opération; mais ce n'est pas une raison de la négliger, puisqu'on peut aussi reconnaître son erreur. Eh quoi! parce que nous pouvons nous tromper quelquefois en regardant, comme nous pouvons tomber en marchant, nous serions obligés ou de nous crever les yeux ou de nous interdire tout mouvement, ou de ne faire attention ni à notre démarche ni à nos perceptions!

Mais admettons encore qu'on puisse se tromper, tout en prenant les précautions les plus scrupuleuses pour échapper à l'erreur : toujours est-il qu'on aura fait acte de raison en agissant de la sorte, qu'on sera sorti de l'état de doute, qu'on aura retrouvé un point fixe d'action : on aura retrouvé la certitude relative au moins. Sans doute, il vaudrait mieux avoir rencontré la certi-

Digitized by Google

tude absolue ; mais on conviendra que ce n'est qu'en la cherchant qu'elle peut se trouver, et qu'à son défaut la certitude relative est encore quelque chose.

Il nous reste à dire dans cette introduction ce que nous avons à faire pour établir la certitude de nos connaissances. Dans un premier livre nous distinguons la pensée pure ou considérée en elle-même, et la pensée envisagée comme connaissance, ou comme ayant un objet, que cet objet d'ailleurs ait une réalité, ou qu'il ne soit qu'une fiction de l'esprit. Cette distinction nous conduit à trois autres, qui ne sont pas d'une moindre importance, celle des phénomènes et des noumènes, celle de la matière et de la forme de la connaissance, enfin celle des connaissances expérimentales et des connaissances rationnelles.

Dans un deuxième livre nous recherchons la nature de la vérité et celle de l'erreur, les moyens propres à reconnaître l'une et à éviter l'autre.

Le troisième et dernier livre a pour objet l'examen de la certitude de nos connaissances diverses. Cette étude sera terminée, si l'étendue des matières n'y met obstacle, par une esquisse des différents systèmes en matière de logique objective, en accordant à la *Critique de la raison pure* une importance suffisamment justifiée par celle de l'ouvrage même.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Notions préliminaires.

I.

Pensée et connaissance.

La *pensée* s'entend de tout état de l'âme dont on a conscience et qui, par conséquent, s'affirme comme détermination du moi. Les cartésiens et les condillaciens sont d'accord sur ce point. La sensation, le sentiment, la passion, etc., sont donc, en ce sens, des pensées, tout comme le jugement et le raisonnement.

La pensée comprend aussi l'*intuition* ou perception interne et la *perception* ou intuition externe. Mais ainsi envisagées, l'intuition et la perception sont de simples états du moi où l'on fait abstraction de tout objet réel ou fictif.

Il en est de même des *idées* ou représentations générales de l'entendement, telle que l'idée d'homme, et des *notions*, *conceptions* ou idées universelles et absolues de la raison, telles que les notions de vérité ou de justice, et toutes les notions de rapport. Elles sont donc aussi, à ce point de vue, de simples pensées.

Une pensée n'est *connaissance* qu'autant qu'elle a un objet et qu'on l'envisage par rapport à cet objet. Ce n'est que par extension qu'on appelle connaissance un ensemble d'idées qui constitue plutôt du *savoir*, par exemple, quand on parle de connaissances en mathématiques, en logique, en droit, etc.

Toute connaissance est donc en même temps une pensée, mais toute pensée n'est pas une connaissance.

Digitized by Google

II.

Pensée réfléchie.

Ce qui fait prendre souvent la simple pensée pour une connaissance, c'est qu'on lui donne un objet qu'elle n'a pas.

C'est ce qui arrive : 1° quand on lui donne un objet extérieur étranger à l'âme, qu'il soit ou ne soit pas susceptible d'être conçu dans l'espace ou dans le temps, ou dans l'un et l'autre à la fois; 2° quand on fait de la pensée même son propre objet, mais un objet interne, un phénomène de conscience, en même temps qu'on suppose que la conscience réfléchie ou la réflexion est une faculté particulière de connaître, et que cette connaissance est distincte du fait interne connu, aussi distincte même que la réalité externe est distincte de la perception.

C'est ainsi, par exemple, que la sensation de chaleur a une cause extérieure, mais pas d'objet proprement dit.

C'est ainsi encore que la pensée que cette sensation est un état, une détermination du moi, donne à la sensation même un caractère subjectif, personnel, réfléchi.

Mais ce caractère n'est en réalité que la conception *moi*, ajoutée d'une manière plus lucide à la sensation. Je dis d'une manière plus lucide, parce que la sensation n'est possible, si faible qu'en soit le degré, que comme état déterminé d'un *soi* ou sujet sentant quelconque.

La connaissance de la pensée n'est donc pas distincte de la pensée même. En d'autres termes, la pensée pure et simple, si réfléchie qu'elle puisse être, n'a pas d'objet : il n'y a pas la pensée connue et la pensée connais-

Digitized by Google

sant. La pensée réfléchie n'a pas plus d'existence propre que l'image qui semble exister dans la glace.

Toute la différence entre la pensée la plus réfléchie et la pensée la plus spontanée, c'est que la première a plus de lucidité que la seconde.

La réflexion n'est donc pas une source de connaissance; elle n'ajoute rien par elle-même à la matière de la pensée; elle l'éclaire seulement. C'est un mode particulier d'action intellectuelle, c'est le regard de l'esprit; la connaissance spontanée n'en est que la vue.

III.

Conscience et Moi.

Dans la conscience il y a, comme le mot semble l'indiquer, la science ou plutôt le sentiment de deux choses : de soi-même et de son état.

La conscience est donc la personnalité ou le moi, plus la détermination qui l'accompagne.

Le moi sans détermination, sans un état particulier qui s'en distingue, qui soit un premier non-moi, est impossible, inconcevable, contradictoire même.

Le moi n'est en effet qu'une notion rationnelle, qui n'a de sens et de valeur que par opposition au non-moi.

Le moi n'est donc pas l'âme, sujet inconnu en soi de tous les états spirituels, principe de toutes les opérations spirituelles encore.

Le moi est une qualité, ce n'est point une substance. Cette qualité est elle-même déterminée par d'autres attributs rationnels : l'unité, la simplicité, l'indivisibilité, l'identité.

Digitized by Google

IV.

Lois de la pensée : sciences qui s'y rapportent.

Les déterminations du moi sont soumises à plusieurs sortes de lois, suivant qu'elles régissent soit la matière ou la forme, soit le rapport de la matière à la forme, celui d'une forme à une autre, soit le rapport de la matière et de la forme avec l'objet qui semble y correspondre.

Les premières sont du ressort de la psychologie, les deuxièmes de celui de la logique, les troisièmes de celui de la métaphysique.

Nous n'avons à nous occuper ici ni des premières, ni des secondes : nous les avons exposées, les unes en décrivant les *Manifestations de la vie dans l'homme*, les autres dans la *Théorie de la pensée* ou *Logique subjective*. Restent les troisièmes, qui constituent dans leur ensemble systématique la *Théorie de la connaissance, de la vérité et de la certitude* qu'on appelle aussi *Logique objective*.

Cette différence entre la logique subjective et l'objective, n'est pas nettement tranchée dans Aristote. Elle l'a été par Kant.

On a depuis essayé de faire revivre la confusion primitive, surtout de notre temps et dans notre pays. On n'y est point parvenu, parce que la différence dont il s'agit est aussi naturelle, aussi nécessaire et aussi utile que celle même de la matière, de la forme, et des rapports de l'une et de l'autre avec les choses.

Ce sont là autant de points de vue très distincts et qui donnent naissance chacun à une théorie propre.

Digitized by Google

V.

Connaissance, vérité et certitude subjectives; connaissance, vérité et certitude objectives.

D'après ce qui précède, nos connaissances proprement dites, nos idées perceptives, n'étant que des états intellectuels, sembleraient n'avoir rien d'objectif; elles seraient essentiellement subjectives. Il en serait de même de la vérité et de la certitude.

Ce n'est là qu'un malentendu : sans doute nos connaissances sont subjectives, nécessairement et purement subjectives comme états intellectuels. Mais elles sont objectives en ce sens qu'elles sont suscitées (nous le croyons naturellement et invinciblement) par des objets et que leurs divers caractères dépendent de la diversité même de ces objets.

Il y a une harmonie préétablie entre nous et les choses.

Quand notre connaissance ou état intellectuel est ce qu'il doit être, en conséquence de cette harmonie, il y a vérité. Quand il en est autrement, il y a erreur.

Si donc la vérité des connaissances est subjective par un côté, elle est aussi objective par un autre.

Notre nature intellectuelle étant donnée, elle soutient en conséquence des rapports déterminés avec les objets. Si ces rapports sont en *fait* ce qu'ils *doivent* être, il y a vérité dans nos états, dans l'affirmation de ces états.

Si notre nature n'a rien d'absolu, si elle pouvait varier, comme on le constate dans certaines maladies, si elle pouvait changer plus profondément même, et pour ainsi dire du tout au tout, les états intellectuels varieraient, changeraient à proportion. Ils seraient cependant aussi vrais les uns que les autres.

Digitized by Google

La vérité de nos connaissances est donc subordonnée à notre constitution intellectuelle; elle en résulte; en ce sens elle est subjective, sans cesser d'être régulière; elle ne peut même être régulière qu'à cette condition.

Mais en supposant que notre nature intellectuelle reste la même, et que les objets viennent à changer, les connaissances changeront elles-mêmes à proportion. Elles sont donc objectives à ce point de vue. Elle ne sont régulières, constantes, vraies qu'à cette condition.

C'est pour cette raison qu'on appelle quelquefois subjectives, dans un sens exclusif et pour signifier qu'elles sont désordonnées ou fausses, des connaissances qui ne sont plus en harmonie avec les choses : telles sont les illusions, les hallucinations, etc.

Il y a donc deux manières d'entendre la subjectivité des connaissances : l'une qui suppose la vérité, l'autre qui l'exclut.

Remarquons cependant que la subjectivité la plus contraire à la vérité, c'est-à-dire à la manière de sentir et de voir commune, a aussi sa raison d'être, et constitue à cet égard une vérité relative encore, mais tellement relative qu'elle peut n'être qu'individuelle, et, dans l'individu lui-même, de pure circonstance.

La certitude peut et doit se distinguer également en objective et en subjective, suivant qu'on est convaincu par des raisons qui sont ou ne sont pas de nature à forcer l'assentiment d'un esprit doué de toute la justesse, de toute la lucidité et de toute la sévérité nécessaires en matière de jugement.

La mesure de cet esprit, ce degré de perfection absolue est un idéal. L'homme qui en serait l'expression vivante ne se tromperait jamais : il saurait douter, opiner, affirmer ou nier avec certitude, et toujours à propos. Il douterait avec la certitude qu'il convient de

Digitized by Google

douter ; il opinerait et saurait estimer le degré de son opinion avec la même certitude ; enfin il n'aurait la conviction qui emporte l'affirmation ou la négation absolue que par les raisons vraiment propres à l'opérer.

La certitude subjective n'exclut point la vérité : on peut rencontrer juste dans ses convictions, alors même qu'il n'y a lieu qu'à une croyance, à une opinion, ou même à un simple doute ; mais on manque de sagesse en se payant de raisons insuffisantes. On ouvre ainsi la porte à l'erreur, qui souvent en profite.

La distinction entre l'objectif et le subjectif en fait de connaissance, de vérité et de certitude est parfaitement fondée. Elle est commandée par la nature des choses et par les faits. Et cependant des esprits distingués, mais qui pourraient avoir plus de pénétration et de critique, refusent de l'admettre, et croient y voir l'idéalisme pur, et dans l'idéalisme la ruine de tout dogmatisme, en un mot le scepticisme.

Nous n'entrerons pas pour le moment dans l'examen de cette question ; nous ferons remarquer seulement que c'est mal raisonner que de rejeter un résultat scientifique parce qu'il est ou semble être incompatible avec des opinions qui ne sont encore qu'à l'état de préjugés, puisqu'elles n'ont pas subi l'épreuve de la critique. En supposant que les conséquences nécessaires, les conséquences véritables d'une théorie avérée soient réellement destructives de certaines opinions reçues, ce n'est point à la théorie de fléchir ; les conséquences doivent être admises si le principe en est établi.

La confusion systématique des deux points de vue, de l'objectif et du subjectif, outre qu'elle pèche à certains égards contre le sens commun, est antiscientifique ; elle exclut et condamne une distinction naturelle, nécessaire, et devient ainsi une source féconde de méprises et d'erreurs.

Digitized by Google

La distinction du subjectif et de l'objectif est non seulement de sens commun, comme celle du moi et du non-moi, qui lui est corrélative, ou plutôt qui n'en diffère que par l'expression; mais elle résiste à l'examen et s'en trouve confirmée, puisqu'elle est reconnue nécessaire.

On verra dans le cours de ce travail qu'elle est d'une utilité et d'une fécondité telles qu'elle devient la condition de la science même.

VI.

Le sens commun, son autorité.

Le sens commun n'est pas plus une autorité en matière de philosophie qu'en toute autre matière scientifique : incapable de se poser les questions que la réflexion s'adresse, il est encore plus incapable de les résoudre. Le sens commun n'a d'autorité qu'autant qu'il s'agit des états sensitifs, intellectuels, actifs d'un caractère vraiment primitif et spontané : il peut servir à décider si ces états sont humains ou s'ils ne le sont pas; mais il est incompétent pour en décider autre chose, parce qu'il est essentiellement irréfléchi et sans critique. De ce qu'un jugement serait universel il ne s'ensuivrait point qu'il fût vrai; on saurait seulement par là que l'humanité est portée à penser ainsi. Et comme la science, c'est-à-dire la réflexion méthodique, suivie, raisonnée, a plus d'une fois surpris le sens commun en flagrant délit de témérité, d'illusion, d'erreur, dans tous les ordres de choses, physiques, métaphysiques et morales, il s'ensuit que le sens commun n'est un critérium de vérité qu'au point de vue et dans les limites indiqués.

Digitized by Google

VII.

Connaissances absolues, connaissances relatives.

La distinction du subjectif et de l'objectif n'empêche point de distinguer les connaissances, et par suite les vérités, en absolues et en relatives : les connaissances expérimentales, qui sont excellemment objectives, sont par là même relatives à l'objet et au sujet donnés. Les connaissances purement rationnelles, par cela même qu'elles n'ont pas d'objets, ne peuvent être relatives à ce point de vue ; elles sont absolues à cet égard. Mais, tout absolues qu'elles sont, et quoiqu'elles semblent s'imposer à toute intelligence existante ou possible, elles sont cependant le produit de la constitution de l'esprit humain ; elles dépendent donc des lois qui la régissent, elles s'y rapportent, elles y sont relatives.

Elles sont tellement sous la dépendance de ces lois, qu'elles semblent affranchies de toutes celles qui régissent les choses réelles, expérimentales. Elles sont, par ce côté-là, les connaissances les plus subjectives, les moins objectives qu'il soit donné de concevoir.

D'où l'on voit que les connaissances objectives sont les plus relatives, les moins absolues, et que les connaissances subjectives par excellence sont les plus absolues.

D'où il suit enfin que la distinction des connaissances en objectives et en subjectives est tout autre que celle en absolues et en relatives, malgré la confusion qu'on en fait quelquefois.

VIII.

L'individuel et le subjectif dans les connaissances.

Une autre confusion fort commune est celle qui consiste à identifier l'individualité et la subjectivité des con-

Digitized by Google

naissances. Le subjectif est l'opposé de l'objectif, l'individuel est l'opposé du collectif. Le subjectif peut donc être général, commun à toute l'espèce ; l'individuel ne le peut pas. Une connaissance subjective peut être commune à tous les hommes ; une connaissance individuelle est propre à un seul.

IX.

Le personnel et l'impersonnel en fait de connaissances.

Une distinction qui se rapporte aux précédentes, mais dont les termes manquent peut-être de clarté, est celle des connaissances en impersonnelles et en personnelles, suivant qu'elles sont absolues ou relatives, rationnelles ou expérimentales. Toute connaissance accompagnée de conscience est personnelle ; toute connaissance sans conscience n'est qu'une fausse hypothèse, une hypothèse impossible.

Si par personnalité et impersonnalité de la connaissance on veut signifier l'action volontaire ou spontanée, fatale même, de l'intelligence dans le fait de connaître, ces expressions sont impropres, puisque tout acte immédiat de connaissance est étranger à la volonté ; l'action volontaire dans le connaître ne peut avoir lieu que dans les opérations préliminaires, telles que l'attention, la comparaison, etc.

Il ne dépend pas plus de nous, dans des circonstances données, d'avoir des connaissances d'une espèce ou d'une autre, à volonté, que d'en avoir ou de n'en avoir pas absolument. Je ne suis pas libre de sentir, de percevoir, de concevoir, de juger autrement qu'il est de ma nature de le faire dans une situation déterminée. Je puis bien changer la situation de mon esprit, mais je ne puis en changer les lois, qui font que cette situation détermine en moi tel état sensitif ou intellectuel.

Digitized by Google

X.

Le nécessaire et le contingent. — L'universel, le particulier et l'individuel en fait de connaissances.

On distingue encore les connaissances en nécessaires et universelles, en contingentes et particulières. Ces expressions sont équivoques : dans un sens, en effet, toute connaissance, nous venons de le voir, est nécessaire ; dans un autre sens toute connaissance est également contingente, puisqu'il n'en est pas une seule qui ne naisse dans un moment donné, qui ne disparaisse l'instant d'après, et qu'il n'y a rien de nécessaire à ce que l'esprit se trouve ou se place dans des circonstances propres à les faire naître.

D'un autre côté, toutes les connaissances sont universelles ou particulières, indifféremment, puisque toutes ont une sphère propre, et comprennent ainsi une universalité plus ou moins étendue, en comparaison de laquelle d'autres universalités sont plus ou moins restreintes, depuis la notion d'être, ou mieux encore, de *quelque chose*, jusqu'à la perception d'un individu déterminé, ou d'une de ses qualités. La notion de quelque chose est seule universelle, puisqu'elle comprend tout. Encore a-t-elle à côté d'elle sa négative, celle de *rien* qui la limite. Et si le rien n'était pas l'objet d'une connaissance, il y aurait toujours à côté de la notion d'être la sphère des notions de raison pure, qui sont aussi des connaissances, quoique improprement dites.

La généralité d'une connaissance n'a donc jamais qu'une sphère déterminée, qui exclut d'autres sphères du même ordre, comme elle en est exclue.

L'universalité n'est donc le caractère d'aucune connaissance, et la généralité se rencontre dans chacune ;

Digitized by Google

à tel point qu'en logique l'individuel passe pour universel, c'est-à-dire pour quelque chose de plus nettement clos que le particulier, que le général proprement dit.

Il est un sens néanmoins suivant lequel on peut dire que les connaissances se divisent en nécessaires et en contingentes : c'est lorsqu'on les considère, non plus à l'état d'idées pures et simples, mais à l'état de jugement. Alors, en réalité, il y a des idées qui tiennent nécessairement à d'autres ou s'en distinguent de même, soit absolument soit hypothétiquement d'ailleurs, et des idées qui s'unissent entre elles ou se séparent, sans que cette union ou cette séparation ait aucun caractère de nécessité : c'est un fait pur et simple. Le rapport est donc nécessaire dans le premier cas, et contingent dans le second.

Mais, qu'on le remarque bien, c'est le rapport qui a l'un ou l'autre de ces caractères, ce ne sont pas les termes qui l'engendrent ; ou, si les termes étaient dans ce cas, c'est qu'ils seraient eux-mêmes des expressions d'un pareil rapport.

Telle n'est pas cependant la manière dont on envisage ordinairement les idées, quand on les appelle les unes nécessaires, les autres contingentes. Aussi les idées ordinaires sur ce point sont-elles insoutenables.

XI.

Des jugements *a priori* et des jugements *a posteriori;* des jugements analytiques et des jugements synthétiques.

Le rapport des connaissances entre elles, qu'il soit nécessaire ou contingent, nous conduit à parler des jugements et de ses espèces. Mais il importe de remarquer, avant d'aller plus loin, que ce qu'on va dire du juge-

Digitized by Google

ment, comme ce qui a été dit déjà de la vérité et de la certitude, nous sort de la connaissance proprement dite, puisque une idée de rapport n'est pas un objet, n'est pas une connaissance de quelque chose. Par extension cependant toute proposition vraie est appelée une connaissance. Kant appelle aussi tout jugement une pensée. Il ne voit même de pensée que dans le jugement.

Les jugements *a priori* sont ceux dont l'attribut, positif ou négatif, s'affirme ou se nie avec certitude du sujet, indépendamment de l'expérience.

On en distingue de deux sortes, suivant qu'ils sont analytiques ou synthétiques : ils sont analytiques quand l'attribut est conçu par l'esprit comme nécessairement *contenu* dans le sujet ; ils sont synthétiques quand l'attribut se trouve nécessairement *uni* au sujet sans y être contenu. Dans le premier cas il y a *identité* totale ou partielle entre l'attribut et le sujet ; dans le second cas, *corrélation*. Cette corrélation est telle que l'un des termes, sans être l'autre, ne peut se constituer ni se concevoir sans l'autre. Ils forment, dans leur union, un tout systématique, comme les pôles opposés d'une sphère.

Ce sujet n'est qu'indiqué ici, comme beaucoup d'autres ; il sera approfondi par la suite. Mais on s'aperçoit déjà qu'en ce qui regarde les jugements synthétiques *a priori*, notre théorie diffère un peu de celle de Kant.

Les jugements synthétiques *a posteriori* sont ainsi appelés parce qu'ils sont toujours le fruit de l'expérience. C'est elle qui les dicte. Tous les jugements d'expérience ont ce caractère parce qu'aucune détermination empirique, aucune qualité sensible n'est nécessaire d'une nécessité *a priori* dans un sujet donné.

Digitized by Google

XII.

Vérité et certitude *a priori*; vérité et certitude *a posteriori*.

La distinction que nous venons de faire des jugements s'étend à la vérité et à la certitude. Cela doit être puisqu'il n'y a de vérité ni de certitude qu'à la condition du jugement, que c'est le jugement qui, à proprement parler, est vrai ou faux, certain ou incertain.

Il y a donc une vérité et une certitude *a priori*, comme il y a une vérité et une certitude *a posteriori*. Ces nominations n'ont pas besoin d'être expliquées.

Ces considérations préliminaires s'étendent à tout ce qui doit suivre, c'est-à-dire à toute la logique objective, et la dominent. Il nous reste à dire comment se divise la matière que nous allons étudier, et l'ordre suivant lequel nous en disposerons les parties.

XIII.

Marche à suivre dans l'étude des différentes parties de la logique objective.

En donnant ci-dessus (p. 9) les grandes divisions de la logique objective, nous n'avons pas fait mention de la méthode à suivre pour acquérir des connaissances proprement dites. Ce n'est pas qu'il n'y ait une méthode appropriée à cette fin, la méthode expérimentale; mais c'est qu'on est dans l'usage de rattacher tout ce qui concerne la méthode en général à la logique subjective, la seule qu'on ait connu, sinon pratiqué, d'abord. Cette considération ne nous aurait cependant pas semblé suffisante pour détacher de la logique objective la méthode qui est de son ressort, la méthode expérimentale, si nous n'avions été retenu par la crainte de donner à cet ouvrage une étendue démesurée.

Digitized by Google

Quant à l'ordre suivant lequel il convient d'étudier les différentes parties de la logique objective, c'est l'ordre même où nous en avons fait l'énumération : on ferait sans profit une étude historique des systèmes si on la faisait sans critique ; elle serait nécessairement sans critique, sans critique sûre du moins, si elle précédait la théorie, qui doit fournir les principes servant à la critique. Il faut donc que la théorie précède l'histoire.

Quant aux parties de la théorie, il est naturel de commencer par se faire une idée aussi exacte que possible de l'objet qu'on va étudier; ce n'est qu'à cette condition qu'on est sûr de l'embrasser tout entier, et de ne pas le confondre avec un autre. L'objet de l'étude une fois déterminé, il reste à le diviser. On approfondit ensuite chaque partie, en recherchant ce qu'elle peut contenir de vérité certaine. En dehors de cette analyse il n'y a plus rien à chercher, autrement on sortirait de son sujet. Et quand ce sujet est celui de la connaissance même, conçue dans sa plus grande généralité, tracer les limites de l'un, c'est poser celles de l'autre. Mais comme la connaissance en général a des espèces, et que la méthode à suivre dans chacune d'elles doit différer, suivant la différence même des parties de la connaissance totale ou de la science, on ne peut convenablement traiter de la méthode à suivre dans les différentes sciences qu'à la condition de bien connaître l'objet même de ces sciences.

On voit par là que notre entreprise est une sorte de préparation à des études ultérieures, une étude disciplinaire ou de propédeutique, en un mot une véritable logique.

Puisque cette logique a pour objet la connaissance considérée dans sa nature, dans ses espèces, dans ses rapports positif ou négatif avec les réalités, il est clair

Digitized by Google

que c'est une science expérimentale, d'observation interne, d'analyse et de raisonnement. C'est donc aussi une science psychologique. Elle ne prend le caractère de science métaphysique que par voie de conséquence.

CHAPITRE III

De la Pensée.

La pensée, comme fait de conscience, est non seulement vraie, mais encore certaine et d'une certitude immédiate ou qui n'a pas besoin de preuve. Toutes les preuves qu'on a essayé d'en donner ont le double défaut de n'être pas plus évidentes que le fait même qu'on voulait prouver, et d'en supposer la certitude, par conséquent de tomber dans une pétition de principe. En effet, voit-on plus clairement que la même chose serait et ne serait pas tout à la fois, par hypothèse, si un *fait* de conscience *n'existait pas,* qu'on ne voit ce fait même? Ne peut-on pas dire la même chose des autres parties du raisonnement dont il s'agit, et de leur ensemble? D'un autre côté, le principe d'identité peut-il être admis, quant à sa valeur logique, ainsi qu'un raisonnement quelconque, si l'on doute de sa présence dans l'esprit, de sa vérité comme fait de conscience? Et si l'on admet sa réalité sous ce rapport, ne donne-t-on pas à la conscience une autorité immédiate qu'on a cependant l'air de lui contester, puisqu'on entreprend de l'établir? Concluons donc qu'on ne doit pas révoquer en doute la cer-

Digitized by Google

titude des faits de conscience, par la double raison que ces faits sont certains d'une certitude immédiate, et que toute preuve présuppose cette espèce de certitude.

Ce n'est point là un principe trop facilement admis, puisque le scepticisme lui-même a rarement éprouvé la tentation de nier les faits de conscience comme faits, et qu'il ne serait pas raisonnable de vouloir lui en démontrer la vérité.

Qu'est-ce qu'un fait de conscience? C'est la conscience elle-même déterminée; c'est la conscience réelle, par opposition à la conscience possible; c'est le moi comme notion se posant d'une manière déterminée, le moi concret, le seul qui existe en réalité ou comme phénomène, puisque le moi abstrait ou dépourvu de toute détermination ou manière d'être, n'a qu'une existence abstraite ou purement idéelle.

Méconnaître l'existence phénoménale du moi déterminé ou des déterminations du moi, des faits de conscience, c'est donc se nier comme moi *pensant* : c'est se rendre incapable de raisonner, d'être convaincu, et par conséquent mettre un adversaire dans la nécessité logique de se taire, faute d'une intelligence qui puisse revêtir sa pensée en l'écoutant.

La pensée peut être considérée non seulement dans ses rapports avec le sujet pensant, mais encore en elle-même, dans ses rapports avec d'autres pensées, et avec les objets réels ou fictifs auxquels elle s'applique.

Considérée par rapport au sujet pensant, si inconnu qu'il puisse être en lui-même, la pensé een est une détermination, comme elle en est une du moi : cette détermination est claire ou obscure, passagère, indifférente, agréable ou désagréable; pratique ou spéculative pure, suivant qu'elle s'adresse ou ne s'adresse pas à la volonté. Ce sont encore là autant de faits (et nous ne prétendons

Digitized by Google

pas que ce soient les seuls de cette catégorie) qui doivent également passer pour incontestables.

Considérée en elle-même, la pensée devient objet propre de connaissance. Grâce à la faculté de savoir ce qui se passe au dedans de nous, la pensée devient comme un premier objet de la connaissance, puisqu'elle est affirmée comme un fait connu. Il y a donc, en apparence au moins, une pensée de la pensée, par conséquent une connaissance de la pensée, puisque toute pensée ayant un objet prend le nom de connaissance.

Il faut cependant prendre garde de pousser trop loin cet aperçu, qui est plutôt une vue abstraite de l'esprit qu'un fait bien distinct. En effet, s'il n'y avait de pensée connue qu'à la condition qu'il y eût d'abord une pensée comme fait, comme objet, puis une autre pensée pensante, distincte de la première et destinée à la saisir comme son objet propre, toute connaissance de la pensée pourrait bien être impossible. Car la pensée de la pensée serait elle-même une pensée qui aurait besoin, par hypothèse, pour être connue, d'une troisième pensée, laquelle ne se suffirait pas davantage à elle-même, et ainsi de suite. En sorte qu'il faudrait une infinité de pensées pour qu'une seule pût être connue. Ce qui est inadmissible. Un état de l'âme, pour être connu, n'exige pas un autre *état,* mais simplement un nouvel *acte,* celui de la réflexion, c'est-à-dire de la production par la raison de la notion *moi*, comme sujet conçu de l'*état* qui le détermine.

Il n'y a donc pas, à proprement parler, de connaissance de la pensée, mais seulement pensée avec réflexion, pensée réfléchie. La connaissance de la pensée est moins une *connaissance* distincte de la pensée qu'une *qualité* de cette même pensée. La pensée qui ne serait pas accompagnée de conscience ou de la notion moi, qui ne la dé-

Digitized by Google

terminerait pas, ne serait pas une pensée. Qui dit pensée, dit donc conscience ou moi déterminé. Qui dit moi déterminé dit sujet *connu* de la pensée. Existe-t-il un autre sujet inconnu, tout différent de cette notion moi ? C'est là une question de métaphysique, pour le moment réservée. Il suffit pour nous entendre, s'il y a un autre sujet pensant, inconnu en soi, qu'il soit représenté par le moi, seul sujet connu, mais qui est un produit de la raison, une simple notion.

L'acte de réflexion produit, dans le jeu actuel de la pensée, deux résultats, une analyse et une synthèse : il distingue du moi ses modes divers et les y rapporte ensuite comme autant de déterminations. Sans le premier de ces résultats, le moi et ses états ne seraient qu'un tout plus ou moins confus, comme il arrive sans doute chez les animaux et dans les enfants. Sans le second, le moi ne pourrait pas s'attribuer ce qu'il n'aurait pas distingué de lui ; il ne pourrait pas se poser en face de ses états divers, affirmer son unité et son identité à travers la multiplicité et la diversité de ses manières d'être ; il ne pourrait pas dire *je-pense ;* il ne pourrait par conséquent pas exprimer *sa* pensée. Il n'y aurait pas de pensée *sienne*.

Considérée dans ses rapports avec elle-même, la pensée présente plusieurs résultats, suivant qu'il s'agit de rapports contingents ou de rapports nécessaires.

Les rapports contingents sont ou des faits purs et simples, ou des faits avec un caractère de constance tel qu'on peut les ériger en lois. Ces faits, cette constance, l'antécédent connu qui passe pour en être la cause, sont autant de points également certains. L'association contingente des idées suivant les rapports de temps, de lieu, de ressemblance, de contraste, de signe et de chose signifiée, etc., est un rapport de nature contingente. Il en est de même du rapport des impressions aux sensa-

Digitized by Google

tions, de celui des sensations aux perceptions, de celui des perceptions des sens aux conceptions de la raison, de celui de certaines sensations et de certaines perceptions à celui du désir ou de l'aversion, de ces derniers à celui de la volonté, de la volonté au mouvement.

Peu importe que parmi ces rapports les uns soient fatals et les autres libres ; tous n'en sont pas moins contingents, si par contingence nous entendons un enchaînement de faits, libre ou non, mais où la nécessité logique n'est pour rien.

On reconnaît l'absence de cette nécessité, toutes les fois que l'antécédent ne peut être affirmé *a priori* et nécessairement d'après le conséquent ou réciproquement, c'est-à-dire toutes les fois que l'enchaînement est de fait et non de droit, ou que l'un des termes seulement étant donné, l'autre terme, plus le rapport, n'est pas imposé par la raison, mais est connu seulement par l'expérience actuelle ou par le souvenir de l'expérience passée.

Les rapports nécessaires des pensées entre elles ont lieu par identité, par équipollence, par subordination et par opposition. Toutes les propriétés logiques des idées, des jugements, des raisonnements, propriétés nécessaires, comme on sait, dérivent de ces rapports. Telles sont celles qui résultent du rapport de la compréhension et de l'extension des idées, de la subordination des espèces aux genres, etc., propriétés auxquelles nous reviendrons tout à l'heure.

Parmi les oppositions qui régissent les idées, il y en a de primitives et de consécutives. Il ne faut pas les confondre : les premières sont plutôt ontologiques et les autres logiques. L'opposition qui existe entre les conceptions de substance et de mode, de cause et d'effet, de réalité et d'apparence, d'être et de néant, de juste et d'injuste, etc., sont des oppositions primitives, qui ap-

Digitized by Google

partiennent plutôt à la connaissance qu'à la pensée, et sur lesquelles nous pourrons, par cette raison, revenir ultérieurement.

Les oppositions logiques ou de déduction sont de deux sortes : celles qui ont lieu par contrariété, et qui sont entre elles comme + et —; par exemple, un fait incompatible avec un autre fait; le blanc et le noir dans le même temps et le même objet; celles qui ont lieu par contradiction et qui sont entre elles comme le *oui* et le *non*, comme + et 0.

Les logiciens, en partant de la nature de ces sortes d'oppositions et en se fondant sur le principe d'identité, ont déduit des règles certaines de raisonnement. Nous ne les reproduisons pas ici, non plus que les autres formules de la logique. Nous devons supposer tout cela connu (1), ou nous borner tout au plus à rappeler ce qu'il y a là de plus important et de plus fécond en conséquences. Mais nous devons y revenir et entrer dans les détails nécessaires, lorsque nous trouverons ces formules attaquées par les sceptiques (2).

Le rapport des idées aux choses est plutôt du ressort de la connaissance que de celui de la pensée. Cependant, sans rien préjuger sur la vérité ou la fausseté de nos connaissances, il faut convenir qu'en n'admettant des réalités que d'une manière provisoire ou hypothétique, les propriétés des idées comme connaissances n'en seront pas moins incontestables. Qu'il y ait des réalités ou qu'il n'y en ait pas, il n'en est pas moins vrai que dans l'hypothèse de leur existence, les idées peuvent très bien se distinguer en singulières, particulières, universelles; que les perceptions ou idées sensibles se rapporteraient

(1) Voir notre *Logique subjective.*
(2) Voir notre *Histoire du dogmatisme et du scepticisme.*

Digitized by Google

à des individualités, s'il en existait; les idées générales à des classes d'être sensibles; les notions ou conceptions à des réalités phénoménales ou purement fictives.

Nul inconvénient, même au point de vue idéaliste pur, à nommer *sens* et *conscience* les facultés qui produisent les perceptions; *entendement*, celles qui forment les idées générales; *raison*, le principe interne des notions ou conceptions. Il y a plus : c'est que s'il n'y avait pas de raison externe de ces différences, il serait d'autant plus indispensable qu'elles s'expliquassent par des raisons internes.

On distingue aussi très légitimement dans toutes les idées la matière et la forme. Car, en fait, une idée se distingue d'une autre et lui ressemble cependant par quelque côté. Ce qui fait qu'elle est telle ou telle, c'est sa matière; ce qui fait qu'elle est une, que cette unité soit individuelle ou collective, c'est sa forme logique. L'individualité, la généralité, l'universalité, sont donc trois formes différentes, qui ont pour caractère commun l'unité à des degrés d'extension divers.

Il y a de plus une forme psychologique, le temps dans lequel nous apparaissent même nos perceptions dites improprement externes. Cette forme est universelle, puisqu'elle comprend toute espèce d'états de l'âme.

Un autre fait, c'est que les idées générales ont pour matière éloignée les perceptions et qu'elles reçoivent leur forme, la généralité, de plusieurs opérations intellectuelles incontestables.

Les conceptions ne se révèlent pas non plus tout d'abord à l'état pur ou abstrait; l'intervention de l'entendement est également nécessaire pour les séparer d'une matière qui n'est point fournie par la même faculté.

Une propriété également incontestable des idées, c'est celle de pouvoir être exprimées par des mots, peu importe ici le degré de précision et de netteté. Le fait

Digitized by Google

est que les hommes se communiquent leurs sentiments, leurs idées, leurs intentions et leurs volontés.

Quand on voit l'action de l'un correspondre au désir manifesté de l'autre, il n'est plus possible de nier la communication de la pensée. Sans doute la pensée, comme état propre du moi de l'un, n'est pas la pensée ou l'état du moi de l'autre ; mais la parole fait naître dans celui qui écoute des états intellectuels semblables ou analogues à ceux qu'éprouve celui qui parle. Gorgias soutenait donc sophistiquement qu'on ne peut communiquer sa pensée. Il ne le croyait pas, puisqu'il parlait.

Les idées réunies de manière à former des jugements sont soumises à des lois non moins certaines que celles qui viennent d'être rapidement passées en revue.

Le fait pur et simple de leur liaison dans la conscience est d'abord incontestable.

Le rapport nécessaire ou contingent des idées destinées à former un jugement, suivant que l'une de ces idées suppose ou ne suppose pas nécessairement l'autre, est un fait qui a donné naissance à la division des jugements en analytiques, et en synthétiques *a posteriori*. Les jugements synthétiques *a priori* sont dans le même cas, sous ce rapport, que les analytiques.

On distingue avec raison dans les jugements la matière et la forme : la première varie comme les jugements eux-mêmes, et sert à les distinguer par la diversité des sujets et des attributs. La seconde est la même pour tous.

D'autres points de vue ont donné naissance aux douze caractères catégoriques dont les jugements sont marqués aux yeux des logiciens. Ces caractères, fussent-ils réductibles, ce que nous n'avons pas à examiner ici, n'en sont pas moins des vues particulières de l'esprit,

Digitized by Google

justifiées par le langage commun. Même observation pour le cas où les catégories seraient réellement en plus grand nombre.

Les jugements, considérés entre eux, suivant les rapports de quantité et de qualité, sont justement distingués en identiques et en divers. De là leurs classifications en subalternes, en contraires et en subcontraires, en contradictoires et en disparates. Ceux-ci n'ont rien de commun quant à la matière.

Ce ne sont pas là de vains jeux d'esprit : ces combinaisons toutes mathématiques donnent naissance aux lois des jugements et aux règles du raisonnement dont nous allons parler.

Si, dans le même jugement, quelles qu'en soient la qualité et la quantité, on cherche à déterminer le degré d'identité et de réciprocité entre les deux termes qui en constituent la matière, on est conduit à formuler la théorie de la conversion des propositions.

Les jugements exprimés représentent les jugements pensés. Tout ce qu'on dit en logique et en grammaire de la proposition, de ses termes, de ses différentes espèces, de leurs propriétés, n'a de sens et de valeur, au fond, que par rapport aux jugements eux-mêmes.

La théorie du raisonnement n'est pas moins certaine que celle du jugement, dont elle n'est qu'une conséquence. Là, comme ici, l'on distingue la matière et la forme du raisonnement en général.

On détermine *a priori* les conditions de tout raisonnement. On établit par là même les lois nécessaires de cette fonction de l'intelligence ; c'est-à-dire qu'en partant de la nature propre du raisonnement, on donne les règles générales de cette opération de l'esprit.

Chaque espèce de raisonnement a des règles qui lui

Digitized by Google

sont propres et qui découlent également de sa nature.

On distingue les raisonnements en immédiats ou de jugement, et en médiats ou de raisonnement. Les premiers ont lieu par opposition, par subordination, par conversion, par énumération (induction des scolastiques), etc. Les seconds, ou les raisonnements médiats, se divisent naturellement en catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, d'après la nature même des propositions majeures.

Les figures et les modes des raisonnements catégoriques, les règles générales et spéciales qui les régissent, sont une œuvre mathématique admirable, et le plus beau titre de gloire d'Aristote.

Les raisonnements hypothétiques et les disjonctifs sont également soumis à des lois *a priori* connues, dont la certitude est inébranlable.

Les autres espèces de raisonnements rigoureux ne sont que des formes simplifiées ou composées des précédents.

Ceux qui ne concluent pas rigoureusement, tels que l'induction et l'analogie, ont aussi leurs règles, et ne diffèrent des précédents que par la matière, ou plutôt par la manière hypothétique de l'envisager. Ils ne sont pas susceptibles de plus de rigueur. Ce n'est pas là une imperfection; la nature même des choses le veut ainsi. Ils ont donc aussi leurs règles, suivant lesquelles on détermine leur plus ou moins de probabilité en général. Nous reviendrons sur ce point en traitant de la certitude.

Les opérations de l'esprit qui constituent les procédés de la méthode, ont elles-mêmes une valeur logique incontestable. L'analyse et la synthèse des idées sont à chaque instant pratiquées d'une manière vraie. D'ailleurs ces deux opérations ne peuvent, en matière de

Digitized by Google

raisonnement, être susceptibles d'une moindre certitude que le raisonnement lui-même.

Il en faut dire autant de la démonstration proprement dite, qui n'a lieu que par analyse ou par synthèse rationnelle.

En prenant ces deux grands procédés de la méthode dans un sens plus voisin de celui qu'ils ont reçu d'une science physique récente, la chimie, ils ne perdent rien de leur certitude, s'ils sont employés par une intelligence attentive et capable. Il est certain en effet qu'on décompose les idées et qu'on les recompose.

Les opérations secondaires de la méthode, qu'on appelle définition, division, classification, ne sont pas autre chose encore que différentes manières d'analyser et de synthétiser, manières qui ont aussi leurs règles propres.

Nous ne faisons que rappeler ces vérités logiques : les sceptiques pourraient d'autant moins les nier qu'ils font un très grand usage du raisonnement, ou plutôt du sophisme. Il ne leur resterait plus qu'à soutenir que ce sont les sophismes qui sont la manière vraie de raisonner, et non les raisonnements soumis aux règles connues. Nous attendrons cette démonstration.

Remarquons encore qu'alors même qu'on pourrait contester avec quelque fondement la force et la vérité démonstrative de quelques théorèmes logiques, on ne prouverait par là qu'une chose, à savoir que cette partie de la science a été mal faite, mais non pas qu'elle est impossible. On conçoit très bien au contraire qu'un théorème logique quelconque est susceptible d'une solution, que cette solution soit réellement donnée ou qu'elle ne le soit pas. Cette possibilité absolue suffirait à la possibilité même de la science, à sa certitude, et justifierait pleinement les efforts et la foi des philosophes à cet égard.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

De la pensée par rapport à son objet réel ou fictif, ou en tant que connaissance.

La pensée, considérée non pas en elle-même, comme simple fait de conscience, ou dans les lois logiques et nécessaires qui la régissent, mais par rapport à un objet réel ou fictif, prend le nom de *connaissance*.

La pensée, en tant qu'elle est son objet à elle-même, c'est-à-dire en tant qu'elle se connaît par la réflexion, est donc déjà connaissance. Il y a là comme une double pensée, l'une qui est sue, l'autre qui sait.

Toutefois, nous l'avons déjà dit, il ne faudrait pas prendre trop à la rigueur ce dédoublement de la pensée, sans quoi l'on tomberait dans l'alternative ou de n'avoir pas de conscience de sa pensée, ou d'admettre une série infinie de pensées de la pensée ; ce qui la rendrait également impossible.

La conscience de la pensée, sans conscience ultérieure de cette conscience, en d'autres termes, l'*immédiateté* de la conscience, doit donc être admise comme un fait primitif. Mais cette conscience immédiate est plus ou moins claire, suivant qu'elle est spontanée ou réfléchie. Il y a là, comme dans toute connaissance, ou simple vue, ou regard de l'âme.

La pensée qui s'applique aux phénomènes conçus dans l'espace, et pour cette raison appelés externes, la pensée qui les perçoit, est connaissance de l'externe, perception externe, ou simplement *perception*.— La pensée qui *conçoit* l'espace pur et qui s'y applique en faisant ab-

Digitized by Google

straction des phénomènes, la pensée géométrique en un mot, n'est plus perception, mais *conception* ou *notion*. Elle est cependant toujours connaissance, et connaissance scientifique même.

La pensée qui s'applique à la matière phénoménale, non plus pour la percevoir seulement, mais pour concevoir les lois qui président à sa production, les divers rapports qu'elle soutient, celui de causalité en particulier, est une autre connaissance de l'externe encore. De là les sciences physiques, chimiques, naturelles et dynamiques, qui comprennent toutes celles du monde extérieur.

La pensée qui a pour objet les phénomènes internes, ceux que le moi rapporte à lui-même, soit qu'il les localise dans quelque partie de l'organisme corporel qu'il anime, soit qu'il les rapporte immédiatement et d'une manière exclusive à lui-même, est encore une pensée perceptive, une pensée avec objet. C'est la perception interne, ou, en un seul mot, l'*intuition*.

La pensée qui s'applique à la forme des phénomènes internes, de tous les phénomènes en général, au temps, qui le considère en lui-même ou dans ses rapports avec l'espace et le mouvement de la matière, avec le nombre dont il est la condition, est également une connaissance.

Nous n'entendons point par là préjuger la question de savoir si le temps, l'espace, le mouvement, le nombre, etc., sont des réalités substantielles, ou s'il ne faut y voir que des idées sans objets propres, immédiatement adéquats. Nous constatons seulement un fait, une habitude de l'esprit humain, celle de regarder les phénomènes externes et les internes, et les formes de ces phénomènes, comme des objets de connaissance.

La pensée conçoit aussi à tout phénomène, externe

Digitized by Google

ou interne, un sujet et une cause, ou plutôt un sujet causateur, une force. Cette conception passe également pour une connaissance, mais c'est une conception métaphysique.

La contingence de la pensée et celle de la phénoménalité externe, font présumer celle du sujet pensant et du sujet matériel. Mais ce n'est là qu'une présomption. Le sujet pensant et le sujet matériel fussent-ils éternels, incréés, les formes qu'ils revêtent seraient encore jugées par analogie avec les formes que l'art humain donne à la matière. C'est ce qui porte l'esprit humain à concevoir à l'un et à l'autre, sinon une cause créatrice, du moins une cause formatrice. La notion d'une cause substantielle, unique ou multiple, éternelle, qui contienne virtuellement ou en puissance tout ce qui est et qui arrive dans le double monde de la matière et de l'esprit, qui en soit du moins le législateur et le gouverneur; cette notion, appelée aussi connaissance, est la base de la théologie rationnelle ou philosophique.

Les conceptions diverses d'utilité, de beauté, de justice, de bonté, de vérité, dont le caractère commun est l'ordre, et qui sont la matière d'autant de sciences distinctes, sont encore appelées connaissances.

Ce n'est pas tout : l'esprit humain travaille ses perceptions, il les décompose, en abstrait les éléments, les classe et les généralise. Il observe les circonstances où ces perceptions s'offrent à son esprit, et s'élève à une plus haute généralisation encore par l'*analogie* et l'*induction*.

D'autres fois, au contraire, il redescend des hauteurs des idées générales pour en faire l'application par voie de synthèse ou de *déduction* à des idées d'un ordre inférieur qu'il leur subordonne.

Enfin, il y a des connaissances de fait et des connais-

Digitized by Google

sances de raisonnement que nous admettons sur la *parole* de ceux qui les proclament, lorsque nous ne pouvons, ou que le pouvant nous ne voulons pas vérifier le fait ou la démonstration, et que nous avons d'ailleurs des raisons suffisantes de nous en rapporter aux lumières et à la bonne foi de ceux qui nous font connaître ces faits ou ces idées. Mais ces connaissances historiques ou testimoniales rentrent dans les précédentes par leur objet comme par leurs moyens.

Mais il n'y a connaissance proprement dite qu'autant qu'il y a objet connu, distinct et indépendant de la connaissance.

Connaître c'est donc être modifié intellectuellement de telle ou telle manière, à l'occasion de quelque chose qui stimule notre force ou faculté pensante, et qui est ainsi la cause médiate de notre état intellectuel du moment. Toute connaissance sans objet propre ne mérite ce nom que par extension.

La connaissance, si passive qu'elle puisse paraître, quand on la considère par rapport à l'activité volontaire ou réfléchie, est cependant le produit immédiat d'une force interne particulière, de la force pensante ou spirituelle qu'on appelle âme.

L'âme a donc une activité intellectuelle antérieure à l'activité volontaire, à plus forte raison à l'activité libre, — dont le jeu est fatal, en ce triple sens qu'il est soumis à l'action des choses, qu'il s'accomplit suivant une certaine loi et produit tel ou tel état cognitif.

L'âme est donc passive, fatalement passive dans sa primitive action même.

Elle ne conçoit ce mode d'agir que rétrospectivement : elle a le sentiment d'un état nouveau ; elle le sent naître, grandir et passer. Elle lui conçoit une cause et un commencement. Elle l'attribue d'abord à l'agent ex-

Digitized by Google

térieur qui la stimule, comme à sa cause immédiate. Elle se croit donc passive, entièrement passive, parce que sa volonté n'est pour rien dans la production du phénomène. Mais la réflexion lui fait reconnaître ensuite, pour peu qu'elle soit profonde et juste, que dans les phénomènes spirituels de ce genre, comme dans tous ceux où il y a un agent et un patient, la réaction est nécessaire au produit de l'action, et que l'âme ne pourrait être impressionnée sans une certaine résistance de sa part. Bien plus; il est évident qu'un phénomène tout spirituel, comme l'est déjà la sensation elle-même, ne peut absolument pas s'expliquer par des mouvements organiques ou mécaniques, qui ne sont et ne peuvent être que des déplacements de corps ou de parties corporelles dans l'espace.

La connaissance n'a aucun rapport d'identité, de similitude ou même d'analogie avec son objet. Il est aussi impossible qu'un pareil rapport existe qu'il l'est qu'un état de l'âme soit une chose extérieure ou une qualité de cette chose.

Le rapport entre la connaissance et son objet est un rapport de causalité occasionnelle ou de moyen; ce n'est pas un rapport de causalité efficiente ou immédiate; puisque nous venons de voir que c'est l'action même de l'âme qui fait naître l'état de cognition.

Il suit de là que si l'âme pouvait agir comme elle fait quand elle réagit dans le connaître, elle se donnerait spontanément les états intellectuels qu'elle se donne par excitation.

Suivant que l'âme est excitée d'une manière ou d'une autre par tel agent ou par tel autre, elle réagit fatalement elle-même de telle ou telle façon. C'est la diversité même de cette réaction qui fait la diversité des connaissances.

Digitized by Google

Les connaissances sont spécifiquement aussi nombreuses que les espèces d'objets qu'on croit connaître.

Ce n'est même que par la diversité des connaissances qu'on juge de la diversité des objets.

On ne connaît pas en effet les objets indépendamment des connaissances qu'on en a : le contraire implique contradiction.

Les objets, en tant qu'ils sont connus, et la connaissance qu'on en a ne sont donc pas deux choses. Cette proposition est capitale.

Mais l'objet *en soi* et l'objet *connu* sont essentiellement différents, aussi différents que peuvent l'être un état de l'âme et ce qui n'est pas cet état.

D'où vient, si nous ne connaissons pas l'objet en soi, que nous l'affirmons, que nous y croyons?

C'est en vertu du principe de causalité, fortifié par l'habitude. Dans des circonstances déterminées nous éprouvons fatalement certains états intellectuels qui ne sont point le fait de notre activité libre. En vertu d'une loi constitutive de notre intelligence, nous mettons hors de nous, hors du moi, hors de l'âme, des agents qui passent à nos yeux pour la cause, occasionnelle au moins, de ces états : autant d'états divers, autant de causes diverses.

Si notre âme était montée de telle sorte qu'elle pût spontanément déployer son activité, comme elle le fait maintenant sous l'action des agents étrangers, les événements intellectuels seraient exactement ce qu'ils sont; nous pourrions croire à une multitude d'objets de nos connaissances, et ces objets pourraient parfaitement n'exister pas, sans qu'il y eût le plus léger changement dans notre manière d'être.

Digitized by Google

CHAPITRE V

Des Phénomènes et des Noumènes.

Le rapport des connaissances proprement dites, ou qu'on regarde comme représentatives, aux noumènes ou objets en soi qui les provoquent, n'est donc pas nécessaire, en ce sens qu'il n'implique pas contradiction que nos âmes soient des forces qui se déploient spontanément comme elles le font sous l'action apparente de stimulants étrangers.

Si nous appelons *phénomène* la connaissance qui semble être représentative, et *noumène* l'objet en soi auquel le phénomène correspond, nous dirons donc que le phénomène est tout entier dans l'âme, qu'il en est l'état, la détermination qu'elle se donne fatalement, et que cet état phénoménal est absolument possible par l'âme seul, mais que c'est une loi constitutive de l'esprit de croire qu'il est dû à la provocation d'une réalité étrangère, parfaitement inconnue en soi.

De cette manière le phénomène n'est point, comme beaucoup l'imaginent, uue espèce d'ombre flottante entre l'objet et l'esprit, qui ne serait ni l'un ni l'autre, ni la forme de l'un ni la forme de l'autre.

Parmi ceux qui n'en font pas une entité distincte, il en est qui le considèrent comme la forme même de l'objet, puisqu'il serait, suivant eux, indépendant de l'esprit. C'est une illusion Le phénomène, en tant qu'il est connaissance, diffère essentiellement des propriétés des choses en soi, en tant même qu'elles ont la vertu de mettre l'âme en mouvement.

Digitized by Google

Mais comment pouvons-nous affirmer des choses en soi, des noumènes, si nous ne les percevons point, si nous ne percevons pas même leurs qualités?

Nous ne pouvons trop nous persuader que tout ce qui est perçu, en tant que perçu, et vraiment phénoménal, n'est qu'un état de l'esprit. C'est le passage de cet état à ce qui en diffère, à ce qui en serait la cause excitante ou efficiente, qui est ici la grande affaire.

Pour rendre la solution plus facile, distinguons d'abord deux classes de phénomènes, suivant qu'ils paraissent être externes ou internes.

§ I.

Des phénomènes et des noumènes externes.

Il n'y a point de phénomènes externes; l'expression est même contradictoire. Qui dit phénomène, dit état représentatif de l'âme.

Il faudrait, pour qu'un phénomène fût externe, qu'il fût tout à la fois dans l'âme comme *phénomène,* et qu'il n'y fût pas comme *externe.*

On ne peut non plus entendre par phénomènes externes des états qui seraient identiques dans les choses et dans l'âme : autrement les choses et l'âme seraient elles-mêmes identiques, au moins dans leurs déterminations.

De plus, il y aurait toujours deux phénomènes au lieu d'un seul, celui du dedans et celui du dehors. Or, c'est un fait que cette dualité n'existe pas pour notre esprit. Si donc nous admettions une sorte d'identité entre le dehors et le dedans, nous le ferions sans raison suffisante : nous n'avons conscience que du dedans, nous ne savons le dehors, si dehors il y a, que par le dedans.

Digitized by Google

Mais comme le dehors et le dedans sont corrélatifs, si l'un n'était pas, l'autre ne serait pas davantage.

La question est donc, je le répète, de savoir comment nous pouvons légitimement affirmer le dehors au nom du dedans.

Ce n'est certes point par voie d'analyse, puisqu'à moins d'être idéaliste, c'est-à-dire de tout ramener à l'idée, de n'admettre que des idées sans réalité, nous ne pouvons trouver la réalité externe dans le phénomène appelé externe.

Il ne faut pas dire non plus que le phénomène externe suppose le noumène externe, car ici c'est la question : Y a-t-il lieu d'admettre une extériorité quelconque?

Nous savons déjà que l'expression d'externe en parlant des phénomènes, ne peut être prise à la lettre, qu'elle est impropre en ce sens, et qu'elle doit être interprétée.

Nous savons encore qu'elle ne peut signifier ni quelque chose d'intermédiaire entre les choses et l'esprit, les espèces des anciens, les idées substantifiées, ni les qualités mêmes des objets, pas plus, moins encore s'il était possible, les qualités premières que les qualités secondes.

L'extériorité phénoménale ne peut donc s'affirmer à aucun titre, dans le sens propre du mot. Il faut que ce qui s'appelle externe soit tout autre chose que le phénomène. En effet, on prend ici l'effet pour la cause; on appelle externe l'interne même, mais considéré comme produit par l'externe, par quelque chose qui n'est plus phénomène, qui n'est perçu en aucune façon, qui possède certaines propriétés aussi inconnues en elles-mêmes que le sujet qui les revêt, mais qui sont propres à faire produire en nous, en provoquant l'action de l'âme, les

Digitized by Google

états phénoménaux dont nous parlons, les sensations et les perceptions d'abord, qui correspondent aux qualités secondes des corps, et les conceptions de la raison qui constituent ce qu'on appelle les qualités premières, telles que l'étendue, l'impénétrabilité, la forme, la mobilité, etc. Toutes notions qui sont un produit de la raison pure, et qui, malgré leur caractère d'objectivité, sont essentiellement subjectives par leur origine. Elles ne sont objectives qu'en ce sens, qu'elles s'appliquent à des noumènes étrangers, externes.

Reste à savoir comment et de quel droit nous affirmons ces noumènes.

Remarquons tout d'abord que ce ne sont que des noumènes, des conceptions, des êtres de raison, puisque tout ce qui est phénoménal est interne.

Remarquons encore qu'ils sont conçus fatalement à la suite de ce que nous appelons les impressions.

Remarquons en troisième lieu, qu'il n'y a aucune identité, aucune liaison logique entre une impression et la notion de noumène.

Remarquons enfin que le noumène n'est conçu comme tel que parce que la notion de cause en fait à son tour une nécessité : c'est un agent.

Ainsi le noumène n'est point conçu pour lui-même; il l'est comme agent, comme cause.

Mais la qualité d'être cause n'est elle-même qu'un attribut rationnel, une manière d'être conçu, une notion pure et simple de la raison, comme tous les autres rapports, et non une réalité ni même une qualité expérimentale. C'est un produit nécessaire de la raison, une expression fondamentale de cette fonction de l'esprit.

Mais pour que la raison fonctionne de la sorte, il faut qu'il y ait phénomène, car c'est, dans le cas présent, au

Digitized by Google

phénomène externe que se rapporte la double notion de noumène et de causation.

Reste à savoir si, pour concevoir des agents externes, il ne faut pas avoir conçu auparavant un agent interne, soi-même enfin, ou si la raison est capable d'appliquer d'abord et immédiatement la double notion de noumène causateur aux phénomènes externes.

§ II.

Des phénomènes et du noumène internes.

N'oublions pas que les notions d'interne et d'externe, de *soi* et d'*autre*, sont corrélatives, qu'elles se conçoivent et se constituent simultanément par opposition entr'elles, que l'une n'est point, ne peut pas être antérieure à l'autre.

Mais qu'est-ce que le soi et l'autre, le moi et le non-moi? Deux notions corrélatives, disons-nous, c'est-à-dire deux conceptions rationnelles.

Le premier autre, le non-moi le plus proche, le non-moi immédiat, c'est le phénomène, la sensation, la perception même. Il est comme la forme ou la détermination variable d'un sujet permanent qui se conçoit, qui s'affirme, qui se détermine même rationnellement comme un, identique, simple, permanent, par opposition à la forme multiple, diverse, composée, passagère du phénomène.

Voilà donc deux choses : le soi et ses attributs, par opposition à l'autre et à ses déterminations.

Que sait de lui-même le soi, en dehors de cette notion fondamentale et des autres attributs rationnels qui s'y rattachent? Car, et qu'on ne l'oublie point, le soi, comme tel, est déjà un premier attribut, une première manière

Digitized by Google

d'être conçue par opposition à une autre; c'est un rôle, une fonction, une personne, *pêrsona,* par opposition à un autre rôle, à une autre fonction, à une autre personne.

Au-dessous de ce rôle, de cette manifestation attributive de personne, de cette manière d'être conçu par conséquent, qu'y a-t-il? Rien de perçu ou de phénoménal assurément; mais seulement quelque chose de conçu encore.

Or, la conception de ce quelque chose n'est point une perception entièrement *sui generis;* c'est le noumène conçu comme tel encore, mais comme soi en même temps.

Le soi n'est donc qu'une double et primitive conception, produit particulier de la raison, comme tout ce qui est conçu et non perçu.

Mais cette double conception vient à la suite de la phénoménalité interne ou de la pensée, et, en s'y ajoutant, en fait partie : elle en devient comme le fond.

Si c'est là tout ce que nous savons de plus fondamental sur le moi, ce n'est pas tout ce que nous en sentons ni tout ce que nous en concevons; ou plutôt à ces conceptions premières s'en rattachent d'autres qu'il importe particulièrement d'examiner.

Si la distinction entre le soi et l'autre est primitive dans son genre, c'est-à-dire comme espèce particulière de conception, si elle n'a pas d'antécédent logique dont elle dérive, elle n'est cependant pas primitive absolument; elle a un antécédent chronologique. En d'autres termes, ces notions de *soi* et d'*autre,* avec les attributs rationnels qui s'y rapportent, sont consécutifs à des états conçus eux-mêmes, les uns comme passifs et les autres comme actifs.

Action et passion, deux notions corrélatives encore,

Digitized by Google

qui ne se forment et ne s'affirment que par opposition l'une à l'autre. Deux notions qui supposent, comme elles sont supposées, pluralité des noumènes, corrélation entre eux, commerce d'action et de réaction, causalité de part et d'autre.

Mais l'action de soi est-elle nécessaire à connaître pour avoir ensuite la notion de l'action de l'autre? Est-elle même la condition indispensable de la position de soi, comme le soutient Maine de Biran? En d'autres termes le moi ne se conçoit-il, ne se révèle-t-il à lui-même que par l'action, et ne pourrait-il pas s'affirmer déjà dans la passion?

On a soutenu, relativement à la première question, que si nous n'étions pas actifs, nous n'aurions pas la notion d'autres forces réelles ou possibles dans le monde, et que c'est la conscience de notre activité, de nous-mêmes comme forces, qui nous porte à concevoir et à poser d'autres forces dans le monde.

Commençons par nous rendre un compte sévère des notions d'action et de passion, d'agir et de pâtir, d'activité et de passivité.

Le fait est que nous ne sentons que des états en nous, et que leur qualification d'action ou de passion est une double et corrélative conception de la raison, qui vient s'y ajouter, sans que nous sachions comment, mais à coup sûr en vertu du lien secret qui rattache la sensibilité à la raison.

C'est encore un fait que la faculté d'agir et la capacité de pâtir, comme telles, ne sont que des manières de nous concevoir, une virtualité et une passibilité, mais nullement un état déterminé, phénoménal, et capable d'être senti. On conçoit les capacités et les facultés, la passivité et l'activité, à la suite des états et des actes.

Digitized by Google

Et comme tout pâtir n'est possible qu'à la condition d'une résistance, d'une action, le pâtir suppose déjà l'agir dans le patient même.

Mais aussi comme cette action n'est pas celle du moi, mais celle de l'âme, ou, en d'autres termes, comme cette action est indélibérée, fatale, sans conscience ou sans personnalité, elle ne passe point pour une action ; elle s'appelle passion. Mais elle ne peut être conçue comme passion qu'autant qu'on a la notion d'action, et comme son contraire.

Si nous n'étions actifs que de cette activité de réaction nécessaire, fatale, animique pure, qui a lieu dans le pâtir, nous n'aurions pas l'idée de l'activité, ni même, par conséquent, celle de passivité.

Et dès lors il nous serait impossible de transporter cette notion d'activité, d'énergie causatrice, de causalité, aux agents extérieurs, qui ne sont même des agents qu'en apparence, s'ils ne sont pas animés. Ils sont en mouvement, mais ils n'agissent pas ; ils sont mobiles, mais non actifs. Il faut les personnifier, les faire à notre image, pour trouver en eux des agents.

La première des questions ci-dessus, à savoir, si la notion d'activité ne pourrait nous être fournie par les agents du dehors, si nous n'étions pas actifs nous-mêmes, et si c'est précisément parce que nous sommes actifs que nous concevons l'activité dans le monde autour de nous ou au-dessus de nous, est donc affirmativement résolue.

Reste la seconde question, à savoir, si c'est par suite de l'action encore que le moi peut s'affirmer ?

La question ainsi posée manque de précision : il faut distinguer l'action de l'âme et l'action du moi. L'action de l'âme est sans volonté, sans réflexion, sans conscience, et même sans intelligence réfléchie ou connue

Digitized by Google

du moi. Une pareille action, quoique fondamentale, et nécessaire à la possibilité et à l'intelligence de toute autre, n'est point accompagnée de la conscience de soi ; il faut, pour que le moi apparaisse, que la faculté de l'âme propre à le produire — car on se rappelle que c'est une simple notion — se mette en jeu. Mais pour qu'elle s'exerce il faut qu'elle y soit provoquée par la sensibilité affective ou perceptive.

La notion de moi sans détermination aucune n'est qu'une abstraction qui ne se produit point originairement dans cet état : elle n'apparaît d'abord qu'à l'état concret ou déterminé ; point de moi primitif qui ne soit tel ou tel : je sens, je perçois telle chose.

Or sentir et percevoir, dans le langage de Maine de Biran et de son école, ce n'est pas agir, être actif, c'est pâtir, être passif. D'où il suivrait que le moi ne pourrait se poser, s'affirmer, se concevoir dans un état sensitif ou perceptif quelconque, ni même dans un état d'activité spontanée. Il faut, suivant cette opinion, pour que le moi puisse se constituer, qu'il y ait action volontaire : c'est par le : *Je veux* que le moi s'établit, et même par une volonté dont l'énergie se mette en lutte avec une force étrangère, l'inertie musculaire à vaincre par l'effort.

Cette théorie me semble vicieuse en plus d'un point :

1° Elle suppose que le soi et l'autre sont et doivent être des réalités substantielles, quand elles ne sont que de pures notions. Le moi indéterminé, abstrait, n'est le moi de personne, pas plus le mien que celui d'un autre ; c'est une abstraction ; c'est le soi de chacun ; la détermination seule, l'état *senti*, en fait telle ou telle personne, en fait un moi, par opposition à tout le reste.

2° Elle méconnaît complétement l'activité première et

Digitized by Google

fondamentale, celle de l'âme fonctionnant, sans conscience. Cette erreur est la conséquence nécessaire de la confusion de l'âme et du moi.

3° Elle méconnaît également l'activité de l'âme dans le fait du sentiment affectif et perceptif.

4° Elle ne voit pas que dans cet état, qu'elle estime tout passif, le moi est nécessairement compris, puisqu'il y a conscience.

5° Elle établit donc entre la conscience et le moi une distinction sans fondement.

6° Elle tombe dans une contradiction ou dans un cercle vicieux, en faisant constituer le moi par le *je veux* ou par l'activité volontaire : pour dire *je veux,* il faut exister à ses propres yeux ; il faut s'être posé et reconnu déjà : ce n'est point là un commencement, c'est une suite. S'il fallait pouvoir vouloir avec conscience pour que la conscience fût possible, il faudrait que la conscience fût avant d'être, ce qui est contradictoire ; il faudrait qu'elle fût le principe d'elle-même, ce qui est un cercle vicieux.

7° Cette erreur provient de ce que l'on n'a pas vu qu'il y a une conscience primitive, un moi par conséquent, qui apparaît déjà dans l'acte le plus spontané, dans l'activité fatale même du pâtir. On n'a pas vu davantage qu'il y a un vouloir primitif, obscur, en ce sens qu'il est très imparfaitement éclairé par la réflexion, mais qui s'élucide par l'habitude, par l'attention qui s'y porte de plus en plus, et qui finit par être accompagné d'une conscience assez distincte et assez vive pour qu'il puisse être plus tard un vouloir préconçu, délibéré, et vraiment libre. La théorie que j'examine manque donc, en ce point, d'exactitude et de profondeur.

8° Elle est donc superficielle, et même grossière, lorsqu'elle exige, pour constituer le moi, qu'il s'attaque au

Digitized by Google

corps ; toute détermination du moi, tout état interne lui suffit, pourvu qu'il y ait en cela quelque changement, pour que le moi puisse s'affirmer.

9° Comment d'ailleurs le moi pourrait-il trouver un non-moi dans le système musculaire qu'il ne connaît pas du tout? Comment connaîtrait-il le corps auquel il se trouve uni par l'âme, sans connaître aussi les autres corps? Toutes ces notions ne se forment que bien plus tard, longtemps après que le moi s'est constitué. Loin donc d'en être la condition, elles en sont au contraire conditionnées : il n'y a de corps *mien*, de corps *autres* que le mien, qu'à la condition que je m'affirme comme *moi*.

10° Une dixième erreur de la doctrine dont il s'agit c'est de confondre un état consécutif et de réflexion, avec un état primitif et de spontanéité, de ne voir celui-ci que dans celui-là, et par conséquent de le méconnaître complétement. Maine de Biran a donc pris un degré supérieur de la conscience et de l'affirmation de soi, pour le premier et plus bas degré de cet état de l'esprit.

11° Enfin il a mal à propos soumis la manifestation du moi à une application non seulement éloignée et grossière, comme je l'ai déjà dit, mais encore restreinte sans raison à un objet particulier : le moi peut se constituer indifféremment par l'application de l'activité réfléchie ou volontaire, à quoi que ce soit qui le détermine ou qui puisse être pour lui un but d'action.

La seconde question que nous avions à examiner, se trouve donc résolue par la négative.

Il faut maintenant, et sans sortir encore des généralités, examiner ce qu'on entend par matière et par forme de la connaissance.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

Aspects divers de la connaissance : la matière et la forme.

La matière de la connaissance en général est ce qui distingue une connaissance d'une autre, ce qui fait qu'elle est telle connaissance et non pas telle autre, c'est-à-dire la connaissance de ceci ou de cela.

Il faut se garder cependant de confondre la matière de la connaissance avec l'objet de la connaissance. Cette confusion, très ordinaire, a sa raison dans l'illusion qui fait objectiver le phénomène, et prendre le phénomène lui-même ainsi objectivé pour le noumène ou l'objet en soi de la connaissance.

Nous savons au contraire que le noumène n'est pour nous qu'une pure conception, que l'objet en soi, s'il est distingué du noumène, nous est inconnu, que le phénomène seul est connu, et qu'il est essentiellement interne.

Le phénomène déterminé, c'est-à-dire actuel, individuel, telle est la matière de la connaissance.

C'en est du moins la matière propre et immédiate. Il y a en effet une connaissance éloignée, qui comprend toutes les idées et toutes les notions, tout ce qui distingue un jugement et un raisonnement d'un autre jugement et d'un autre raisonnement.

La forme de la matière immédiate de la perception, est ce qui est commun à toutes les perceptions.

Or, une perception ou phénomène ne ressemble à d'autres états du même genre que par le milieu apparent

Digitized by Google

qui le reçoit, qui lui donne sa forme d'externe ou d'interne.

De là deux sortes de phénomènes, suivant la forme *externe* ou *interne* qu'ils revêtent.

Il ne faut pas confondre l'externe et l'interne avec l'espace et le temps. Est externe ce qui est ou qui semble être *étranger* au moi, avoir un sujet différent de lui. Un moi, quoique inétendu, en dehors de tout lieu, est cependant regardé comme externe par rapport à un autre moi. L'*extériorité* des phénomènes n'est donc, par rapport à l'âme, au moi, que la conception de la non-détermination apparente du moi par ce phénomène. De même l'*intériorité* d'un phénomène n'est que la conception de la détermination du moi par ce phénomène.

L'externe et l'interne, ainsi entendus, n'emportent pas nécessairement la notion d'étendue, quoiqu'ils puissent s'y rattacher. Il en est autrement de l'espace et du temps.

Ce n'est donc que par voie de synthèse et par extension que l'on prend quelquefois l'externe et l'interne pour l'espace et le temps. Il pourrait encore y avoir de l'externe et de l'interne pour des esprits purs, qui n'auraient aucune des notions des corps, des phénomènes qui ont l'espace pour forme. Or, point d'étendue en espace, point d'extériorité ou d'*en dehors respectif* proprement dit.

L'espace et le *temps* sont deux autres formes des phénomènes, suivant qu'ils sont conçus comme étendus à trois dimensions ou à une seule.

L'étendue continue, telle est donc la nature ou la notion commune à l'espace et au temps. De plus cette étendue peut être considérée comme infinie.

Mais comme l'espace pur et le temps pur, c'est-à-dire

Digitized by Google

l'espace et le temps indéterminés, vides de phénomènes, ne sont que de simples notions de la raison, détachées par abstraction des phénomènes dont ils sont essentiellement la forme, et considérés en eux-mêmes, il suit de là trois choses : la première que cette double forme rationnelle des phénomènes n'a réellement aucune existence propre ou indépendante; la seconde que l'étendue des phénomènes ou l'étendue réelle n'est pas autre chose que l'étendue rationnelle, idéelle, appliquée; la troisième que l'infinité de cette étendue n'est que l'étendue virtuelle indéfinie des phénomènes encore.

L'espace et le temps n'ayant de matière possible que des phénomènes, et les phénomènes n'étant que des états de l'âme, avec conception de sujets nouménaux qui les remplissent, il suit de là qu'ils ne sont que des formes d'autres formes de l'âme, car les états phénoménaux sont déjà des états de l'âme.

L'espace et le temps ne sont donc rien en soi; ce sont de simples notions de la raison qui surgissent dans l'esprit suivant les situations. Ils ne peuvent avoir plus de réalité que leur nature phénoménale, qui n'en a aucune. C'est ce que nous établirons plus positivement ailleurs.

Les propriétés mathématiques de l'espace et du temps ne sont que des conceptions qui s'ajoutent naturellement à ces conceptions fondamentales, ou qui s'en déduisent suivant que les jugements qui expriment ces propriétés sont eux-mêmes synthétiques ou analytiques. Ainsi la continuité absolue ou l'unité indivisible de l'espace et du temps est un attribut analytique puisqu'il est de l'essence de l'étendue, qui est la notion commune et fondamentale de l'espace et du temps, d'être continue. La propriété de s'unir aux phénomènes, de donner aux uns le caractère d'*externe* ou de *corporels*, aux autres celui d'*in-*

Digitized by Google

terne ou de *spirituels*, constitue un attribut synthétique, et le jugement qui l'affirme est lui-même synthétique.

On remarquera qu'ici, c'est-à-dire en parlant de l'espace et du temps, les expressions *externe* et *interne* n'ont pas le même sens que ci-dessus : tout ce qui est externe en parlant de l'espace, se rapporte ou peut se rapporter à un phénomène corporel; tout ce qui est interne en parlant du temps se rapporte à un phénomène spirituel. De plus l'externe et l'interne impliquent ici l'étendue.

On peut se demander à propos de l'espace et du temps s'ils sont simples, indivisibles, infinis, éternels, indestructibles, réels, ou s'ils sont au contraire composés, divisibles, finis, contingents, destructibles, sans réalité substantielle enfin.

Et comme cette dernière question peut avoir son influence sur les autres, c'est par là qu'il convient de commencer.

La question de la réalité substantielle de l'espace et du temps se trouve préjugée par ce qui a été dit déjà de leur nature formelle. Quand donc on parle de l'une et de l'autre comme de réalités, on s'exprime improprement.

Il ne faut pas dire cependant que si l'espace et le temps ne sont rien, rien de substantiel, ils n'ont pas d'attribut, le néant ne pouvant pas recevoir de détermination : le néant absolu, oui; le néant relatif, non. Or, le temps et l'espace ne sont pas des néants absolus; ils ne sont tels qu'au point de vue ontologique; mais autrement, ou en psychologie, ils sont des notions très réelles et deviennent à ce titre des entités idéelles, susceptibles d'être qualifiées par d'autres idées.

Il ne faut pas dire non plus avec Royer-Collard que l'espace est réel, plus réel même que les corps, par la raison qu'on peut supposer les corps non existant, mais

Digitized by Google

non l'espace. Cette manière de raisonner est essentiellement défectueuse, puisqu'elle prouverait également la réalité de tout objet fictif, à commencer par le néant lui-même. On ne peut détruire ni réellement ni par la pensée ce qui n'existe pas, puisqu'il faut exister pour cesser d'exister.

Il y a encore une autre raison pour laquelle l'espace ne peut se concevoir anéanti : c'est que l'espace n'est qu'une certaine possibilité interne des corps, et qu'il est impossible de concevoir l'anéantissement de cette possibilité, ou l'impossibilité des corps puisqu'ils existent.

D'ailleurs, il y a la plus grande analogie, à certains égards la plus entière similitude entre l'espace et le temps. Or, que pourrait être la réalité du temps? Et si le temps n'est pas réel, pourquoi l'espace le serait-il?

Comment enfin ces deux formes des phénomènes seraient-elles, pourraient-elles être plus réelles que leur matière? Elles n'ont, elles ne peuvent avoir d'autre réalité que cette matière même, qui n'en a aucune.

Quand donc on parle des attributs de l'espace et du temps, comme s'ils qualifiaient une réalité, ce n'est que d'une manière figurée, en prenant une notion rationnelle comme sujet d'autres notions.

Il nous sera maintenant facile de nous entendre, lorsque nous dirons avec tout le monde ou avec quelques-uns seulement, que l'espace et le temps sont respectivement uns, indivisibles, infinis, nécessaires, éternels, ou le contraire.

Quels seront donc de ces deux ordres de notions, les unes positives, les autres négatives, celles qui conviennent aux deux formes dont il s'agit de tous les phénomènes?

L'espace étant la forme intrinsèque et rationnelle des phénomènes corporels, leur étendue, l'étendue des corps par extension, il semble qu'il devrait être divisible

Digitized by Google

comme les phénomènes corporels mêmes, comme les corps paraissent l'être. Il n'en est rien pourtant. L'étendue corporelle, phénoménale ou physique n'est déjà qu'une image imparfaite de l'étendue rationnelle ou mathématique.

La première souffre une solution de continuité indéfinie; ce qui a fait dire que les corps sont indéfiniment divisibles, au point de vue physique et chimique.

La seconde, au contraire, l'étendue corporelle conçue mathématiquement, est essentiellement continue. Le solide mathématique n'est pas plein de vides ou de pores, comme le solide du physicien. Il en est de même des surfaces et des solides mathématiques, comparés aux surfaces et aux lignes physiques.

Mais qu'est-ce que ces étendues mathématiques? De pures conceptions sans réalité substantielle, des déterminations arbitraires d'une conception fondamentale, celle de l'espace.

Or, comme l'espace est essentiellement semblable à lui-même, qu'il est un en qualité, qu'il n'y a rien en lui d'hétérogène, à cet égard il n'est pas composé.

Il ne l'est pas non plus en cet autre sens que ce soit un tout composé de parties homogènes, s'il est vrai qu'il soit essentiellement indivisible. Or, il est essentiellement indivisible s'il est impossible de concevoir une portion d'espace séparée d'une autre par autre chose encore que de l'espace. Et si l'espace se retrouve nécessairement de la sorte partout où l'on essaie d'y concevoir des parties séparées, c'est que cette séparation est impossible. Elle est impossible parce qu'il y a continuité. Il y a continuité parce qu'il y a unité.

Ainsi l'espace est conçu un, continu, indivisible en soi. Ce qui veut dire que la première de ces notions emporte les suivantes.

Digitized by Google

Ce n'est donc qu'à la condition de confondre cette forme des phénomènes avec la matière phénoménale même à laquelle s'applique cette forme, qu'on peut dire que l'espace est composé, discontinu, divisible.

On tombe encore dans cette erreur en croyant diviser l'espace lorsqu'on en conçoit une portion en faisant abstraction de tout le reste. Abstraire et diviser sont deux choses essentiellement différentes : on abstrait en séparant ce qui de soi ou naturellement est inséparable. On divise en séparant ce qui de soi est séparable, parce qu'il est déjà séparé. Abstraire est une opération purement spirituelle. Diviser est une opération qui peut aussi être parfois mécanique : diviser alors, c'est désagréger, disjoindre, éloigner respectivement deux choses déjà distinctes, déjà séparées.

Le géomètre fait des abstractions dans l'espace, mais il ne divise pas l'espace. Et c'est parce qu'il opère alors sur un continu qui ne souffre en réalité aucune division, qu'il dit que ce continu est divisible à l'infini. Il n'y a en réalité que l'indivisible en soi qui puisse être conçu divisible à l'infini, parce qu'il n'y a pas de limites aux abstractions qui peuvent y être faites. Il n'y a pas de raison, en effet, pour qu'on ne puisse abstraire sans fin des surfaces d'un solide, des lignes d'une surface, des points d'une ligne, puisque les points n'ont pas de longueur, les lignes pas de largeur, les surfaces pas de profondeur. Un solide contient donc une infinité de surfaces, une surface une infinité de lignes, une ligne une infinité de points. Mais abstraire tout cela, encore une fois, ce n'est pas du tout diviser.

Encore est-il vrai de dire que ce ne sont pas les corps qui se trouvent alors soumis à ces opérations géométriques ; ce n'est pas même la matière qui les compose.

Quand donc on dit que les corps sont divisibles à l'in-

Digitized by Google

fini, on commet cinq fautes capitales : on identifie l'espace et les corps, les corps et la matière, et l'on applique faussement aux corps ce qui ne peut s'entendre que de l'espace, en même temps qu'on prend une abstraction pour une division. On tombe enfin dans une cinquième erreur, en prenant la division mentale pour une division mécanique ou chimique, après avoir fait abusivement, à la suite des cartésiens, de l'espace pur l'essence même des corps.

Si l'espace est indivisible et un, s'il est identique dans toutes ses parties, s'il n'est qu'une sorte de possibilité rationnelle de certains phénomènes corporels, s'il n'est rien de réellement substantiel, si enfin l'on ne peut le conçevoir dans un autre espace sans en faire une réalité corporelle, c'est-à-dire sans tomber dans une illusion; il suit de là qu'on ne peut dire à proprement parler qu'il est infini ou fini. C'est le phénomène corporel qui, étant fini, peut être conçu d'une étendue plus ou moins grande, toujours plus grande ou plus petite. Et comme il n'y a pas de limite à ce toujours, la forme des phénomènes corporels est conçue par là même infiniment grande ou infiniment petite, c'est-à-dire comme la sphère infinie dont le centre infiniment petit est partout et la circonférence nulle part. L'espace, quand on essaie d'en faire une réalité, n'est donc lui-même tout entier qu'un point infini, c'est-à-dire une contradiction, une impossibilité.

Puisque l'espace n'est que la forme rationnelle de certains phénomènes appelés corporels, il est donc éternel ou incréé, car cette forme ou possibilité pure a toujours été, puisque l'esprit humain et les lois qui le régissent sont possibles de toute éternité.

Mais ce n'est qu'en l'envisageant de cette manière abstraite qu'il est éternel; car autrement, c'est-à-dire

Digitized by Google

en le considérant comme forme appliquée, il n'a commencé d'être qu'avec la pensée humaine; il n'a d'existence réelle que par cette pensée ou par toute autre qui serait soumise à la même loi. Il périrait donc, comme forme appliquée, avec la pensée qui l'a produit.

A ce titre donc il est contingent, nullement nécessaire. Il ne prend ce dernier caractère qu'à la condition de la concevoir comme forme pure, c'est-à-dire comme simple possibilité formelle des phénomènes corporels, que ces phénomènes soient d'ailleurs réels ou simplement possibles.

Ce que nous venons de dire de l'espace en particulier doit être dit à plus forte raison du temps. Il est un, simple, indivisible en soi, infini, éternel, nécessaire, impérissable comme forme abstraite et simplement possible des phénomènes, en tant qu'ils sont soumis au changement. Mais, considéré dans les phénomènes eux-mêmes, il naît, dure et passe avec eux; il est multiple comme eux, variable en durée comme eux, également composé de parties, etc.

Aussi est-ce la différence de ces aspects, c'est-à-dire suivant qu'il s'agit du temps pur ou du temps appliqué, qui a fait distinguer le temps absolu ou le temps proprement dit, lequel est immobile, éternel, indivisible, et le temps improprement dit ou la durée, qui n'est que la forme du phénomène, considéré lui-même comme forme du moi ou plutôt comme forme des formes phénoménales du moi.

Digitized by Google

§ I.

De la matière et de la forme des sensations et des sentiments.

Les sensations proprement dites et les sentiments, qui sont des états affectifs, dont le siége des premières semble être corporel, et celui des seconds spirituel, peuvent être considérés quant à la matière et quant à la forme. Ce qui distingue une sensation ou un sentiment d'une autre sensation ou d'un autre sentiment, en est la matière ; ce qui est commun à toutes ou à tous en est la forme.

Comme phénomène interne, la sensation et le sentiment ont pour forme le temps.

Mais ils en possèdent une autre qui leur est propre, la qualité d'être affectifs, ou d'émouvoir la sensibilité; de la déterminer en bien ou en mal; en deux mots, le plaisir et la peine.

Le plaisir et la peine ne sont pas des sensations ou des sentiments, des déterminations de la sensibilité. Ce sont de simples idées, qu'il faut se garder même de confondre avec celles d'espèces d'affections. Bien plus générales que ces dernières, elles n'ont pour matière directe et propre que ce qu'il y a de commun à toute espèce de plaisir ou de peine, à toute affection déterminée, soit en bien, soit en mal.

La sensation possède une autre forme encore celle de l'intensité. Agréable ou désagréable, elle peut l'être plus ou moins. Or, ce plus et ce moins n'est qu'une manière toute rationnelle d'envisager un état particulier.

Digitized by Google

§ II.

De la matière et de la forme des idées et des notions.

Les idées générales, ou simplement les idées, c'est-à-dire les connaissances formées de la matière des perceptions, en passant par la comparaison, l'abstraction et la classification, diffèrent toutes de l'une à l'autre par la matière et ne forment pluralité qu'à cette condition.

Mais elles se ressemblent en ce qu'elles sont toutes générales, c'est-à-dire susceptibles d'être appliquées à un nombre indéfini d'objets ou de qualités, d'idées mêmes.

La généralité en est donc la forme.

Mais, de même qu'il y a des degrés dans la généralité, il y en a dans la forme des idées. Ce qui veut dire, non pas qu'une forme de cette espèce soit plus ou moins forme, mais seulement que les formes, à cet égard, diffèrent par le degré de généralité.

Elles se superposent donc comme les espèces et les genres.

Cette propriété a son importance logique.

A vrai dire cependant, cette espèce de forme ne prête à la distinction de degrés divers en elle, suivant que la généralité est plus ou moins grande, qu'autant que la pensée se reporte à la matière; car, en elle-même, la généralité, quelle qu'en soit l'extension ou la portée, ne diffère point d'une autre : ce qui fait qu'il y a généralité dans un cas, est la même chose essentiellement qui fait qu'il y a généralité dans un autre.

Il y a autant d'espèces d'idées qu'il y a d'espèces de

Digitized by Google

phénomènes et de sortes d'individualités phénoménales, considérées comme sujets ou comme qualités.

Il y a des espèces d'idées, dont la matière est fournie non point par les perceptions, mais par la raison; des idées dont la matière n'est point phénoménale, par conséquent, mais purement rationnelle, et dont le nom propre est *notion* ou *conception*. Cette dernière dénomination, si elle était plus courte, et qu'elle ne fût pas employée en logique à titre de dénomination générique de tout état intellectuel de l'esprit, comme matière possible du jugement, et par opposition au jugement même, serait préférable à celle de notion : elle fait mieux comprendre le caractère essentiellement subjectif ou rationnel de ces sortes de produits de l'intelligence.

Et cependant la raison même leur donne un caractère d'absolu et d'universalité stricte, qui les distingue encore par cette forme, de même qu'elles se distinguaient déjà par la matière.

Elles sont donc rationnelles par la matière et par la forme.

Ceux qui, généralisant mal à propos ce qui se passe dans la production des idées par la matière phénoménale, et qui, s'imaginant que les phénomènes, les externes surtout, ne sont pas déjà un produit de l'intelligence, jugent par analogie que les conceptions ou notions doivent avoir un objet, ne peuvent leur en trouver qu'en se jetant dans un mysticisme de visionnaire : ils font de la raison une faculté intuitive au lieu d'en faire une faculté productrice, et dès lors ils lui donnent des objets.

Mais quel est le milieu qui recèle ces objets, quelle est leur nature? Le milieu dépendra de la nature même des objets; et comme on ne connaît les objets que par les notions, il faudra se rendre un compte rigoureux

Digitized by Google

des notions pour savoir que penser des objets et du milieu qui peut les contenir.

Or, les notions ne sont que des illuminations spontanées de l'esprit, dans des circonstances déterminées; ou, pour parler un langage exempt d'équivoque, les notions sont des états intellectuels *sui generis*, qui surgissent dans la pensée, suivant les circonstances où l'on se trouve.

Elles ont d'abord le caractère négatif de n'être point phénoménales par leur matière, ce qui les distingue essentiellement des idées et des perceptions, et ne permet point de les expliquer directement par elles, par les phénomènes, par les externes surtout.

Elles ne s'expliquent pas davantage par les phénomènes internes, quoique, considérées comme état intellectuel, elles soient elles-mêmes des phénomènes internes.

Elles n'ont donc pas d'objet phénoménal externe ou interne connu.

D'où il semblerait naturel de penser qu'elles n'en ont pas du tout, qu'elles sont un produit de la pensée pure, d'une faculté qui s'exerce concurremment avec d'autres, ou à leur suite; et qu'elles en sont des produits et des déterminations, de même que, si l'on en juge par analogie, les états affectifs et volitifs sont tout à la fois des produits et des déterminations de la sensibilité et de la volonté, sans qu'il soit besoin de recourir à des objets de la sensation, ou des volitions, à moins de placer dans l'épine la sensation de douleur que ses pointes nous font endurer, etc.

Ce n'est pourtant pas ainsi que les réalistes dont nous parlons considèrent la chose : partant de la fausse supposition qu'il faut à toute idée un objet prochain ou éloigné, ils décident très conséquemment que les notions

Digitized by Google

ont aussi leurs objets prochains, immédiats. Et comme ces objets ne sont ni des phénomènes internes ni des phénomènes externes, il faut qu'ils soient autre chose que des phénomènes. Et pourtant il faut qu'ils aient un caractère objectif, qu'ils soient susceptibles d'intuition. Ce qui veut dire que l'on ne se comprend point du tout, puisque ces objets, par cela seul qu'ils sont perçus, sont et ne sont pas tout à la fois des phénomènes. Ce qui est contradictoire.

Quant au milieu de ces objets rationnels, c'est, suivant les uns, la raison divine, la raison absolue, matrice ou éternel dépôt des idées absolues.

Reste à savoir comment notre raison, si elle n'est pas la raison divine elle-même, si nous ne sommes pas Dieu, ou parties de Dieu, peut percevoir ces idées.

Aussi les uns imaginent-ils une raison absolue, qui serait tout à la fois la raison divine et la raison humaine. D'autres la concentrent toute en Dieu et donnent à l'intelligence humaine la faculté de voir les idées en Dieu dans la raison divine, comme si les idées divines pouvaient être autre chose que des états divins, tombant sous la conscience divine. D'autres encore, faisant des idées autant d'entités qui flottent éternelles au sein de Dieu, donnent à la raison humaine la singulière puissance de les y percevoir, un peu confusément il est vrai, mais quelques-unes, telles que les idées mathématiques, moins confusément que d'autres.

Toutes ces fictions qu'il serait facile d'accabler de leurs conséquences, ont le premier tort d'être des fictions, de sortir des faits, d'y contredire quelquefois, par exemple, de supposer que les notions sont pour nous autre chose que des états du moi, d'être ailleurs que dans le moi, d'avoir un objet qui serait connu comme distinct des notions mêmes. Elles ont cet autre

Digitized by Google

tort d'être des hypothèses gratuites, mille fois plus inintelligibles et plus embarrassantes que le simple fait qu'elles ont la prétention d'expliquer.

Comparées à la théorie de l'activité rationnelle de l'âme, de la raison en un mot, elles ont donc toutes sortes de désavantages.

La théorie de l'âme raisonnable, productrice des notions, est tellement simple, tellement prise dans les faits, dans la nature de l'esprit humain, que c'est à peine si elle mérite le nom d'hypothèse ; c'est plutôt une simple explication purement analytique des faits.

Elle est donc infiniment préférable à ces hypothèses grossièrement réalistes et mystiques dont nous venons de donner l'esquisse.

Quoi qu'il en soit, les notions fondamentales ont un caractère de lucidité, de simplicité, de spontanéité, d'universalité et d'identité tant subjective qu'objective que les idées n'ont pas.

Je m'explique : les notions d'espace, de temps, de nombre, par exemple, sont clairement, distinctement, naturellement et sans effort, sans comparaison, sans abstraction, sans généralisation, sans retouche, dès les premières années, chez tous les hommes; elles y sont les mêmes, c'est-à-dire parfaitement semblables et d'une sphère phénoménale nettement circonscrite.

Ces sortes d'idées étant le produit spontané de la raison, de l'*âme*, n'étant pas l'œuvre d'un travail réfléchi, du *moi*, semblent s'offrir comme d'elles-mêmes à l'intelligence. Le moi n'y étant pour rien, bien plus, étant lui-même une notion de ce genre, en conclut très naturellement qu'il est passif en tout cela, que les notions sont par conséquent le produit d'une force ou puissance qui n'est pas lui.

Digitized by Google

De là les hypothèses mystiques dont nous avons parlé.

Mais l'erreur fondamentale qui en est le principe tient visiblement à la confusion de l'âme et du moi, ou plutôt à la résolution de l'âme dans le moi, et par conséquent au fait de méconnaître, de nier même l'activité première et inconsciente de l'âme. *Inde mali labes.*

Je ne saurais trop appeler l'attention sur cette distinction capitale, que j'ai eu tant d'occasions déjà de mettre en lumière ailleurs (1).

La forme des notions, celle du moins qui est analogue à la généralité des idées, c'est l'universalité. Cette universalité ne veut pas dire que chaque notion embrasse toutes les autres, qu'elles ne s'excluent pas entre elles, mais seulement que la sphère de chacune d'elles est parfaitement close, et qu'il n'y a pas d'exceptions possibles, comme il arrive aux idées.

Nous chercherons ailleurs à déterminer les espèces de notions. Nous devons achever maintenant de dire ce qui se rapporte à la matière et à la forme de la connaissance, alors encore qu'il ne s'agit plus de la connaissance proprement dite.

§ III.

De la matière et de la forme du jugement et du raisonnement.

La matière du jugement est ce qui distingue un jugement de tout autre; ce qui s'exprime dans la proposition par le sujet, et par l'attribut, positif ou négatif.

La forme, toujours la même dans tout jugement, est

(1) *La vie dans l'homme; ses manifestations et son principe*, 2 vol. in-8°; — *L'animisme*, 1 vol. in-8°.

Digitized by Google

le rapport de l'attribut au sujet, et se rend dans la proposition par la copule.

La matière du raisonnement est ce par quoi un raisonnement se distingue d'un autre raisonnement, de même espèce d'ailleurs.

Mais tous les raisonnements, quelle qu'en soit l'espèce, ont cela de commun quant à la matière, à savoir des prémisses et une conclusion.

Le rapport de la conclusion aux prémisses, rapport toujours le même, et rendu ou pouvant l'être par la même expression, est la forme du raisonnement.

CHAPITRE VII

Division des connaissances.

D'après ce qui a été dit jusqu'ici, on sait déjà que les connaissances, si on les envisage par rapport à leur origine, ou aux facultés qui les donnent, sont de deux grandes sortes, suivant qu'elles sont expérimentales, phénoménales ou rationnelles. Et celles-là même qui sont expérimentales par la matière, sont déjà rationnelles par la forme. En effet, l'espace, le temps, la généralité, l'universalité, les rapports d'attribut et de sujet, de conclusion et de prémisses, sont des notions de la raison pure.

§ I.

Des connaissances expérimentales.

Les connaissances expérimentales se subdivisent en perceptives et en générales. Les premières ont un objet

Digitized by Google

phénoménal immédiat. Les secondes n'en ont aucun; elles se composent de caractères communs, pris de l'expérience, il est vrai, mais qui, abstraits, isolés, ou groupés dans leur généralité, n'ont aucun objet phénoménal qui leur soit propre : la couleur en général n'existe pas, l'homme en général, le cheval, etc., pas davantage.

Les genres et les espèces, sur l'objectivité ou la non-objectivité desquels le moyen âge a plus disputé encore que l'antiquité, n'ont point d'objet immédiat et propre; ils n'ont qu'un objet éloigné, les caractères déterminants de l'espèce et du genre, mais dans l'individu seulement; caractères qu'on peut abstraire ou détacher par la pensée seule, mais qui ont encore moins d'existence propre, s'il est possible, après cette opération intellectuelle, qu'ils n'en avaient auparavant. Or, considérés dans les individus, ces caractères ne sont déjà que des phénomènes sans réalité objective propre. Et quand même ils seraient des modifications du sujet, indépendantes de l'esprit qui les perçoit, elles n'auraient encore aucune existence indépendante de ce sujet substantiel; elles n'en seraient que les modes ou manières d'être, ce sujet lui-même ainsi qualifié, ou cette qualité ainsi substantifiée, c'est-à-dire n'ayant d'autre substance que celle du sujet.

Point donc d'espèces, de formes ou de modes substantiels séparés.

Le réalisme, ainsi entendu, est donc une doctrine fausse, insoutenable, inadmissible.

Nous examinerons plus tard quelle est la valeur objective de la notion même de substance.

Les connaissances perceptives, comme on l'a déjà dit, sont de deux sortes, suivant que les phénomènes sont internes ou externes. Les externes sont en même

Digitized by Google

nombre que les sens qui paraissent en fournir la matière. Les internes se composent de tous les états spirituels ou qui ne sont point rapportés au corps, comme à leur origine ou à leur siége apparent : tels sont les sentiments, les passions, les volitions, les souvenirs, les imaginations, les jugements, les raisonnements, en un mot tous les faits de conscience.

A ce compte, les phénomènes externes eux-mêmes sont internes. En sorte que les perceptions externes sont moins une espèce de connaissances distinctes qu'un point de vue par lequel on considère certains phénomènes ou faits de conscience.

Quoi qu'il en soit, nous retenons la division et la nomenclature ordinaire des perceptions en externes et en internes. Les unes et les autres fournissent matière à des idées.

§ II.

Des connaissances rationnelles pures.

Les connaissances rationnelles pures sont toutes celles où n'entre aucun élément phénoménal, rien qui affecte la sensibilité, où tout est purement intelligible, avec une apparence d'indépendance absolue de tout sujet, de toute disposition personnelle, de toute forme intellectuelle même : telles sont les notions mathématiques.

Nous avons déjà dit que, malgré cette apparente objectivité, les notions de la raison pure sont sans objet propre. Nous verrons encore mieux qu'il en est ainsi en passant rapidement en revue chacune de leurs grandes espèces.

Les connaissances rationnelles se divisent naturellement en spéculatives et en pratiques.

Digitized by Google

Les premières, les spéculatives, se subdivisent en deux grandes classes, suivant qu'elles se rapportent directement ou indirectement à des réalités ou à des choses purement intelligibles; nous appellerons celles-là *ontologiques,* celles-ci *logiques.*

Les secondes sont ou mécaniques ou techniques, ou juridiques, ou morales, suivant qu'elles ont pour objet l'utile, le beau, le juste ou l'honnête.

I.

Des connaissances rationnelles spéculatives.

1°

Des connaissances spéculatives de l'ordre ontologique en général.

Nous savons déjà que penser des noumènes : n'étant qu'une notion purement corrélative à celle de phénomène, le noumène général ou universel n'existe pas plus que le phénomène qui n'est pas tel ou tel.

Mais le phénomène déterminé lui-même n'a pas plus d'existence en dehors de l'esprit que le phénomène en général. Il en est de même du noumène, considéré indépendamment de ses déterminations ou qualités.

Ce qu'il y a de connu dans les choses se réduit donc à des phénomènes perçus et à des conceptions.

Il serait même plus exact de dire que toute connaissance perceptive revient à un état phénoménal de la faculté perceptive, et à un état rationnel, espace ou temps, et quelquefois l'un et l'autre.

Dire qu'on perçoit des phénomènes, c'est dire que les phénomènes existent indépendamment de la perception, ou qu'ils ont une existence objective propre; ce qui est une erreur : on perçoit purement et simplement, on ne perçoit pas quelque chose. En réalité, le verbe

Digitized by Google

percevoir est neutre et non transitif ou actif, en ce sens du moins que le phénomène n'existe pas indépendamment de l'esprit. Il est au contraire l'œuvre de l'esprit. Mais une fois qu'il en a été produit, il peut devenir l'objet de l'attention réfléchie. En ce sens le verbe peut être actif. Il peut l'être encore, mais dans un sens illusoire, si l'on entend par phénomènes les qualités des choses qui portent l'âme à les former, et si l'on s'imagine connaître, percevoir ces qualités telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Nous ne connaissons donc des choses, ou plus exactement à propos des choses, que les phénomènes ; mais une loi constitutive de notre esprit le porte à revêtir les phénomènes d'un certain nombre de notions ou conceptions premières et à y en rattacher d'autres.

A

Des notions mathématiques.

Ces notions spéculatives, sans suivre toutes un ordre bien rigoureusement successif dans leur apparition à l'esprit, présentent cependant une sorte d'échelle chronologique, suivant qu'elles sont pour ainsi dire plus élevées en généralité et, si je puis le dire, en pureté.

Il est certain d'ailleurs que les notions qui constituent la forme des phénomènes, et qui font qu'on pense ces phénomènes, se présentent à l'esprit avec plus ou moins de netteté, dès que les phénomènes eux-mêmes ont acquis un degré suffisant de lucidité.

Ces notions, bases des notions mathématiques, qui s'y rattachent et par là même s'appliquent aux phénomènes eux-mêmes, sont les notions d'*espace* et de *temps*, formes immédiates ou premières de tous les phénomènes.

Digitized by Google

Toutes les vérités géométriques sont basées sur la première, toutes les vérités arithmétiques sur la seconde.

Les notions de *quantité* moins déterminées, comme sont les notions algébriques, ne sont pour ainsi dire que des abstractions opérées sur les premières, sur les notions arithmétiques, et généralisées.

Il en est de même des notions de *forme* en général, de *fini* et d'*infini*.

De même encore des notions d'*étendue* et de ses différentes espèces, suivant qu'elle est *extensive*, *protensive*, *intensive* ou *numérique*.

B

Des notions cosmologiques.

D'après la distinction que nous avons établie entre l'*étendue géométrique* et l'*étendue corporelle*, il est impossible de faire de l'étendue l'essence des corps.

Il est évident d'ailleurs qu'il n'y a pas deux étendues possibles à trois dimensions dans un lieu déterminé, à savoir les trois dimensions de l'espace et les trois dimensions du corps qui peut l'occuper. Et comme les trois dimensions de l'espace, ou de l'étendue pure, subsistent encore dans le même lieu quand le corps qui l'occupait l'a quitté, il est clair que l'étendue unique, la seule concevable, est l'étendue de l'espace pur, du vide.

Or le vide, l'espace pur, la forme rationnelle des corps, n'est qu'une pure conception de la raison. Donc si l'étendue était l'essence des corps, les corps ne seraient que des êtres de raison.

Donc les corps, en tant qu'ils sont ou paraissent être étendus, n'ont aucune existence.

Digitized by Google

D'ailleurs s'ils existaient à ce titre, il n'y en aurait qu'un seul, qui serait indivisible, éternel, indestructible, etc., comme l'espace paraît être, comme il est réellement dans la pensée lorsqu'on en fait une entité.

Le *vide* et le *plein,* le pénétrable et l'impénétrable sont donc des notions corrélatives, deux à deux, et dont les deux secondes se rattachent aux deux premières et n'en sont pour ainsi dire qu'une autre expression.

La notion de vide est négative, et n'est que l'affirmation de la forme étendue sans matière qui la remplisse. La notion de plein est l'affirmation de la matière dans la forme étendue. C'est la conception de la présence de cette matière dans cette forme. C'est donc une simple notion de rapport.

Le *pénétrable* est la conception de la possibilité de la matière corporelle dans sa forme.

Il ne faut pas confondre le *pénétrable* avec l'*occupable* et le *déplaçable :* le vide seul est occupable ; le corps naturel ou poreux est seul pénétrable par ses vides et par voie de compression par conséquent, mais il peut être déplacé. La pénétrabilité par compression n'a lieu que par déplacement encore.

La compression parfaite réduirait l'ensemble des forces expansibles qui constituent un corps à un point. Elle l'anéantirait comme étendu sans l'anéantir comme force.

L'impénétrabilité absolue est donc l'impossibilité qu'une force corporelle en détruise une autre, alors même que celle-ci ne pourrait se soustraire à l'action de la première par le déplacement. C'est, en d'autres termes, et pour nous traduire, l'impossibilité qu'un phénomène déterminé soit tout à la fois ce qu'il est et

Digitized by Google

ce qu'il n'est pas, lui et un autre, un et multiple, dans la forme qu'il occupe.

La compression n'est que la réduction de la sphère d'action d'une force collective.

La force elle-même est inconnue en soi.

Un système de forces, clos, ou d'une sphère d'action ou de réaction déterminé est un *corps*.

Les corps ne sont donc pour nous, c'est-à-dire en tant que nous les connaissons, que les manifestations et les conceptions qui s'y rattachent.

Les *corpuscules* qui les composent n'en diffèrent que par le volume.

Les *atomes* absolus qui composent les corpuscules n'ont déjà plus rien de commun avec les phénomènes; ils ne sont plus que des conceptions, des abstractions opérées sur la conception même d'étendue, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

La *matière* peut être considérée au point de vue phénoménal ou au point de vue rationnel : dans le premier cas elle ne diffère pas, comme élément des corps, des corpuscules ou atomes relatifs ; dans le second cas, elle revient à l'atome absolu ; dans tous les deux elle n'est rien de réel, en tant que connue.

Nous verrons, plus tard encore, le rapport de la réalité à l'apparence : c'est celui du phénomène au noumène, que nous avons déjà vu.

Les éléments des corps n'ont donc pas de réalité connue.

L'ensemble des phénomènes qui ont l'espace pour forme commune constitue le *monde*.

Le monde, comme *ensemble*, comme tout, n'a aucune existence, puisque c'est une notion de rapport, celle de l'unité collective.

On ne peut donc en affirmer aucun des contraires,

Digitized by Google

par exemple qu'il a eu un commencement ou qu'il est éternel; qu'il est fini ou qu'il est infini.

Le monde, considéré, non plus dans ses parties visibles, ni dans l'ensemble de ces parties, mais dans l'ensemble des causes invisibles des phénomènes, prend le nom de *nature*.

La nature, ainsi définie, ne peut pas plus avoir de réalité que l'ensemble même des phénomènes.

La nature n'existe donc pas : ce n'est qu'une vue de l'esprit, une conception de la raison.

Les natures déterminées, individuelles, sont les *forces*.

Les forces sont donc les raisons ou principes inconnus des faits connus ou inconnus, des qualités et des propriétés. Elles constituent les essences, et diffèrent avec elles et comme elles.

Mais essences, principes ou raisons, ne sont que des manières de concevoir les noumènes matériels, et ne diffèrent point, en tant que connues, de ces conceptions mêmes, et ne sont pas des réalités. En tant qu'inconnues, elles ne sont absolument rien pour nous.

Connues ou inconnues, les forces n'ont donc pas d'existence substantielle. Nous verrons plus tard ce qu'il convient d'entendre par ces derniers mots.

La notion de force, qui est au fond de toutes les notions du même genre, mais déterminée par des notions accessoires, n'est d'ailleurs qu'une généralisation, et ne peut avoir d'objet réel et propre. Ses déterminations sont dans le même cas, par la même raison, et par cette autre encore qu'elles ne sont que des qualités.

La force elle-même, si déterminée qu'elle puisse être, la force individuelle, n'est encore qu'une qualité, celle de l'être fort, ou capable de revêtir un état, de se

Digitized by Google

montrer dans un effet. Elle revient donc, par ce côté, à la notion d'*agent* et à celle de *cause*.

Pas de force en effet sans sujet fort ; pas de sujet fort qui ne serait capable de rien ; pas de sujet capable de quoi que ce soit, qui ne serait cause de rien, ne fût-ce que du déploiement d'une certaine résistance, d'un effort stérile, inefficace contre une force supérieure.

Nous verrons plus tard ce qu'il convient d'entendre par sujet. Nous savons déjà ce qu'il faut entendre par cause, et à quelle condition la notion de causalité est possible.

Les notions de *puissance* et de *résistance* supposent deux forces en présence et en conflit, avec égalité ou inégalité d'intensité. Elles se rattachent par là même à la notion de cause.

Il y a, du reste, deux sortes de causes, l'une proprement et l'autre improprement dite. Il n'y a de causes véritables que celles qui sont spontanées, libres même, et éclairées par l'intelligence. A ce compte, les causes cosmiques, celles que l'on conçoit dans la nature, dans le monde extérieur, ne mériteraient ce nom que par extension, par analogie, et ne seraient que des forces.

La notion de force diffère donc de la notion de cause en plusieurs points : elle ne préjuge pas la spontanéité de l'agent, ni par conséquent un agent dans le sens propre du mot ; ce qui semble être une *action* peut n'être qu'un *mouvement*. Si la cause ne s'entend proprement que des agents, s'il n'y a d'agent, d'action, qu'à la condition d'une volonté, s'il n'y a de volonté concevable qu'à la condition d'une idée à réaliser, d'une activité propre, dont l'agent dispose, et qui est libre par le fait ; il pourrait bien se faire qu'il n'y eût pas de causes dans la nature, que tout ne fût qu'enchaînement de phénomènes, qu'il n'y eût par conséquent aucune

Digitized by Google

activité dans ce mouvement universel. Nous verrons plus tard si l'homme fait exception et jusqu'à quel point. En tous cas, si l'on admet des causes dans le monde matériel, ces causes ne sont qu'apparentes, improprement dites, incertaines, puisqu'il n'est pas prouvé qu'il y ait dans la nature de véritables agents en dehors de l'homme. Tout, dans ce tourbillon universel d'apparente activité, pourrait bien n'être que passivité en un sens.

Mais nous avons vu que la passivité même implique une certaine activité de résistance. De là une seconde différence entre les notions de cause et de force : la notion de cause a pour corrélative celle d'effet ; la notion de force a pour corrélative celle de *propriété*. De plus, la notion de cause implique simplement celle de production, sans opposition, sans effort, sans résistance, sans énergie et sans intensité, sans degrés. La notion de force, au contraire, est compatible avec les notions de contrariété ou de conflit, de puissance et de résistance, d'équilibre, de supériorité ou d'infériorité, d'intensité et de degrés. La force est relative, elle peut, sans cesser d'avoir la même énergie, être forte ou faible, supérieure ou inférieure, suivant la résistance qui est à vaincre. La cause, au contraire, n'est cause qu'à la condition qu'il y ait effet.

C'est confondre la cause avec sa force, et prendre celle-ci pour celle-là, que d'admettre des causes improductives, impuissantes même. Mais cette confusion n'est possible que pour les êtres qui sont tout à la fois cause et force, pour l'homme, par exemple, s'il est doué d'une activité libre, en même temps qu'il fait partie du mécanisme cosmique, et se trouve par là soumis aux lois qui en régissent les états ou déterminations.

Digitized by Google

Les forces en conflit, ou se font équilibre, ou se paralysent mutuellement dans la mesure de la plus faible. Celle-ci, complétement vaincue, n'est point pour cela détruite dans son essence; son action seule est empêchée. Il y a fatalité, si l'une de ces forces, celle qui est aveugle, fait la loi à une force éclairée et libre.

La *fatalité* est donc la nécessité dynamique opposée au libre effort, et plus puissante que lui. C'est la nature maîtrisant l'homme; c'est, par extension, l'âme et son activité instinctive, plus forte que le moi ou l'activité réfléchie.

Dans le premier sens, la fatalité n'est possible qu'autant que l'homme fait lui-même partie de la nature cosmique, et donne prise sur lui par son organisme aux agents physiques du dehors. Dans le second cas, plus intime que le précédent, des forces morales sont opposées à d'autres, et perdent insensiblement de leur lucidité à mesure qu'elles tiennent plus profondément à l'âme et moins au moi ou à la conscience.

Les forces de l'âme finissent donc par disparaître au sein même du sujet qui les revêt, tout comme les forces corporelles résident, invisibles, au fond de la matière qu'elles constituent.

En d'autres termes, et pour mieux dire, l'âme n'est que la force spirituelle, principe même de la conscience, et qui ne donne point conscience d'elle-même, mais est simplement conçue à l'occasion des phénomènes qu'elle développe, et qu'elle perçoit par une autre fonction. Le corps n'est, semblablement, que la force matérielle, principe même de la phénoménalité dite externe, impercevable en soi, mais qu'il est de la nature de l'esprit humain de concevoir par un autre mode d'action que celui qui constitue la perception.

Le *possible* et l'*impossible* dynamique se rattachent

Digitized by Google

aussi à la notion de force, et ne se rapportent qu'à des phénomènes qui peuvent être ou n'être pas, suivant que leur force productrice suffit ou ne suffit pas pour les réaliser dans les circonstances où elle se trouve placée.

Il y a un autre système de possibilité et d'impossibilité encore, suivant qu'il s'agit, non plus de la réalisation ou de la non-réalisation de phénomènes par des forces appropriées, mais de l'existence ou de la non-existence de forces propres à produire des résultats conçus, imaginés. C'est ainsi qu'on peut se demander si la création des substances est possible ou ne l'est pas. L'examen de cette question suppose la parfaite intelligence de la notion même de substance, si elle a un objet réel ou si elle n'en a pas.

On peut encore distinguer la possibilité et l'impossibilité logique, suivant qu'il n'y a pas ou qu'il y a contradiçtion entre les notions rapprochées par le jugement.

Qui dit force en action, efficace, dit *produit phénoménal*. Mais tout produit phénoménal consiste essentiellement dans la substitution d'un état à un autre, c'est-à-dire dans un *changement*.

Tout changement s'accomplit dans le temps, qui en est la forme, et implique à cet égard les notions d'*avant* et d'*après*, en un mot de *succession*.

Le changement suppose aussi l'*identité* et la *permanence* du sujet, en même temps que la *diversité* et la *succession* de ses états.

Il suppose encore le rapport de *sujet* et d'*état*, ou de *substance* et de *mode* ou d'*accident*.

Il suppose entre les phénomènes le *passer* de l'un et le *devenir* de l'autre, le *mourir* et le *naître*, le *non-être* et l'*être* (phénoménal).

Digitized by Google

Tout cela, l'avant et l'après, ou la succession, l'identité et la diversité, la permanence et la *transition*, les rapports de sujet et de qualité, de substance et d'accident, de mort et de naissance, etc.; tout cela, dis-je, n'est que pures conceptions; toutes se rapportent uniquement à des phénomènes, et point du tout aux noumènes qui ne sont pas concevables dans le temps.

Par conséquent la notion de *création* substantielle est tout à fait distincte de celle de changement. Dans la création, rien n'est changé, puisque rien n'existait, ni modes ni substance. Pas donc de succession, ou d'avant et d'après dans les états, car le n'*être pas* n'est pas une manière d'être. Pas de temps par conséquent comme forme de l'acte créateur. Nous verrons ailleurs, lorsque nous examinerons la notion de substance, si la création est concevable ou logiquement possible.

Il suffit de remarquer ici que, malgré les différences que je viens de signaler, elle a cependant son analogue dans la réalisation d'un état ou mode d'existence qui n'était pas encore.

Cette réalisation est en fait la création d'un état. Elle suffisait donc pour mettre l'esprit humain sur la voie de concevoir la force, une force particulière ayant pour objet la réalisation des substances même, si d'ailleurs les substances diffèrent de la substance, et sont autre chose qu'une pure conception, comme on l'imagine très généralement.

Revenant au changement, nous dirons donc qu'il est de deux sortes, suivant que le phénomène est conçu dans le temps seulement, ou dans l'espace seulement. Dans le premier cas, il ne porte que sur un état interne; dans le second, que sur un état externe. Le changement dans l'espace a lieu par mouvement proprement dit.

Le changement de l'état interne ne peut s'appeler

Digitized by Google

mouvement que dans un sens impropre ou par analogie.

Mais qu'on ne s'y trompe point, le mouvement ne pouvant se concevoir que d'un phénomène dans l'espace, et ces deux choses étant impossibles sans une intelligence du même genre que celle de l'homme, le mouvement s'accomplit en réalité dans l'espace et dans le temps tout à la fois. Aussi le mouvement se mesure-t-il par l'espace parcouru dans une unité de temps.

Suivant que cet espace est plus ou moins considérable, on dit que la *vitesse* ou degré relatif du mouvement est plus ou moins grande.

La vitesse, à son tour, est la mesure de l'*intensité* de la force motrice, ou de son degré, calculé, d'ailleurs, sur la force de résistance.

Enfin, la *direction* est le rapport du mouvement aux régions arbitrairement conçues de l'espace. Voir le fragment de Kant sur l'*orientation*.

Le mouvement n'est pas un phénomène; c'est une manière de concevoir un phénomène dans l'espace et le temps.

Le mouvement n'est donc un fait, un effet, le produit d'une force, qu'à la condition de le concevoir dans le phénomène et par rapport au phénomène qu'il détermine.

Le mouvement n'est donc pas non plus une force; il est bien une *condition* rationnelle, intelligible, nécessaire même de tout changement; mais, n'étant pas une force, il n'est ni ne peut être cause d'aucun.

On voit par là tout ce qu'il y a d'essentiellement illusoire et de faux dans la théorie qui prétend ramener toutes les forces au mouvement comme cause efficiente, universelle ou comme agent.

Digitized by Google

La phoronomie est toute une science spéciale. Elle a été exposée par Kant. Nous éviterons ici les détails sur ce point comme sur tous les autres ; nous les renvoyons aux sciences métaphysiques spéciales ; notre objet n'étant, pour le moment, que d'éclaircir les notions supérieures ou premières, qui dominent toutes les autres, et qui en sont comme le fond. C'est une métaphysique générale, dont toute métaphysique spéciale dépend.

C

Des notions psychologiques.

Le *moi* pur, indéterminé, qui n'est ni d'une manière ni d'une autre, qui est seulement l'opposé du *non-moi*, c'est-à-dire des déterminations phénoménales même du moi, et qui sont de premiers *non-moi*, les plus intimes, auxquelles aboutissent tous les autres et s'y résolvent, n'est qu'une conception d'une valeur universelle en ce sens qu'elle est la corrélative indirecte de tous les non-moi possibles.

Mais elle est singulière en cet autre sens qu'elle est la corrélative directe de la seule notion de non-moi, commune à tout ce qui a ce caractère.

De même donc que la qualité rationnelle d'être non-moi est purement intelligible, et n'indique qu'une manière négative d'être conçu, de même la qualité rationnelle moi est purement intelligible encore, et n'indique qu'une manière positive et relative d'être conçu.

Le moi et le non-moi sont donc des formes ou qualités formelles, rationnelles, idéelles, d'intellection pure, de tous les états ou phénomènes auxquels elles s'appliquent.

Le moi, sans quelqu'un de ces états qui le détermine,

Digitized by Google

est aussi vide de réalité que la qualité d'être non-moi qui ne se rapporterait à rien. De part et d'autre c'est une simple notion.

L'*unité*, la *simplicité*, l'*identité*, qui se rapportent à cette notion, n'étant elles-mêmes que d'autres notions, sans objets propres, des notions qualitatives et de raison pure, n'ayant qu'une valeur d'opposition avec les notions contraires, celles de *multiplicité*, de *composition* et de *diversité*, ne peuvent donner à leur sujet, à la notion moi, une valeur objective qu'elle n'a pas.

Mais, pourrait-on dire, si le moi est une qualité intelligible, une conception attributive, n'est-il pas nécessaire qu'il ait un sujet, et quel est ce sujet?

Sans doute, le moi suppose un sujet; c'est ce sujet qui est doué de la force spirituelle, qui constitue le principe pensant, l'âme. Aussi accorde-t-on à l'âme les mêmes attributs, rationnels encore, qui s'appliquent aux noumènes, l'unité, la simplicité, l'identité ou la permanence, laissant aux phénomènes de la pensée, aux manifestations de l'âme, la multiplicité, la complexité, la diversité et la mutabilité. D'où il faut conclure que l'âme n'est pas plus phénoménale que le moi, qu'elle n'est pas un objet de perception, qu'elle se conçoit et que, comme toutes les conceptions, elle ne diffère de sa conception propre, pour l'esprit humain, d'aucune manière. La chose conçue n'est pas plus connue ici, en dehors de la conception même, que toute autre chose analogue.

On n'avance à rien en appelant l'âme le *sujet* du moi, de la pensée, de tous les phénomènes spirituels. En effet, la notion de sujet n'est qu'une conception indiquant un rapport, une qualité de relation, celle d'*être dessous*. Reste toujours à savoir ce qui est dessous.

Digitized by Google

Or ce *ce qui*, qu'on l'appelle *substance* au lieu de l'appeler sujet, n'est toujours qu'un *nescio quid*, absolument inconnu en soi ; ou plutôt c'est pour nous la notion même de ce *quelque chose*, de cette substance, de ce sujet, rien de plus.

Qu'on remarque d'ailleurs qu'*une* substance indéterminée, ou considérée en soi, ne diffère en aucune manière de *la* substance indéterminée en général, et n'est par conséquent que celle-ci conçue dans un cas particulier, une pure abstraction réalisée.

Il n'existe pas plus de substance indéterminée que de déterminations non substantifiées. Cette abstraction de substance et d'accident est donc aussi violente qu'aucune autre.

La substance âme, loin donc d'être connue en soi, n'existe pas ; elle n'est pour nous tout entière que cette double notion, destinée à servir de lien dans la pensée à tous les phénomènes spirituels, en dehors desquels tout n'est qu'idées pures.

Le *noumène* spirituel est donc aussi inconnu en soi, ou plutôt aussi exclusivement intelligible, notion pure, que tout autre noumène.

Mais au moins l'âme ne se sent-elle pas agir, et n'a-t-elle pas ainsi d'elle-même une connaissance intuitive comme force? — Non ; l'âme ne peut sentir et percevoir d'elle-même que ce qui est de sa nature sensible et percevable, ce qui est phénoménal ; tout le reste est de l'ordre purement intelligible, se conçoit et ne se perçoit pas.

Or toute conception, nous l'avons vu, est pur produit de la raison à l'occasion des phénomènes ou d'autres conceptions, et n'a d'existence objective ou indépendante que celle des phénomènes eux-mêmes ou des conceptions antérieures, c'est-à-dire aucune.

Digitized by Google

L'âme se *conçoit* donc active, libre, mais ne se *sent* pas telle, ne sent pas son activité propre, sa liberté. Si elle sentait sa liberté, si elle la percevait, c'est que la liberté serait un phénomène et point du tout une faculté, une puissance, une force. Elle serait donc un fait. Or, nul fait n'est libre; il est nécessairement, fatalement quand il est produit, dans la mesure où il l'est, comme il est nécessaire qu'il ne soit pas quand il n'est pas produit, ni autrement qu'il l'est.

Une liberté perçue, sentie, serait donc un fait fatal, une véritable contradiction. Pour qu'elle soit, pour qu'elle soit possible du moins, il faut donc qu'elle ne soit pas phénoménale, qu'elle ne soit pas de nature à être constatée par l'expérience.

On ne connaît donc de l'âme que les phénomènes spirituels; tout ce qu'on croit en connaître de plus n'est qu'une illusion, un produit de la raison pure réalisé.

L'âme sent si peu ses facultés qu'elle n'en aurait aucune idée si elles n'entraient en exercice, si elles ne produisaient les faits, les états qu'il est dans leur nature de produire. Encore ne les conçoit-elle que par voie de réflexion, c'est-à-dire qu'autant que les phénomènes qu'elles produisent sont de nature à donner conscience d'eux-mêmes; autrement tout ce qui se passe dans l'âme reste inconnu, et toutes les puissances qui en sont la raison ne deviennent alors l'occasion d'aucune conception.

La question de l'*immatérialité* de l'âme n'a donc pas de sens, puisqu'on ne sait au fond ce qu'est la matière, ni ce qu'est l'esprit, ou plutôt qu'il n'y a ni matière ni esprit, comme on entend ordinairement ces deux mots, croyant atteindre les choses et restant dans les phénomènes.

Mais envisagée autrement, c'est-à-dire par rapport

Digitized by Google

aux phénomènes eux-mêmes, la question est fondée, car les phénomènes étant de deux sortes bien distinctes, ils ont chacun leur raison d'être spéciale, c'est-à-dire une force propre, *sui generis*, essentielle. Or c'est cette force seule, sans qu'on en sache rien de plus, qui peut mériter d'une part le nom de matière, et de l'autre le nom d'esprit.

La question de l'immatérialité de l'âme, envisagée de la sorte, se résout donc le plus aisément du monde par l'affirmative.

Mais il est une autre question d'une solution plus difficile, c'est de savoir si ce que nous appelons la force spirituelle et la force matérielle ne seraient pas seulement deux expressions, deux fonctions d'un principe unique, qui dès lors ne serait ni matériel ni corporel. A ce point de vue, et si la question est logiquement possible, c'est-à-dire si elle n'implique pas contradiction dans son énoncé, elle est transcendante et ne peut être résolue.

La question de l'*immortalité* de l'âme revient à celle-ci : le phénomène de la pensée subsistera-t-il toujours? Question de fait, qui ne peut être résolue directement que par l'expérience même de la permanence infinie de la pensée.

On ne peut en effet la convertir en une question de droit ou *a priori*, du moins sans sortir de la métaphysique, et conclure le fait de l'immortalité de sa nécessité même ou de l'impossibilité de la mortalité, puisque cette impossibilité n'est pas démontrable ; autrement la pensée n'aurait pas eu de commencement, et ne pourrait démonstrativement en avoir eu.

Il est bien vrai que les facultés, comme telles, les forces spirituelles, considérées en soi, sont en dehors du temps, puisqu'elles n'ont rien de phénoménal, et échappent ainsi à la loi de succession, du passer comme

Digitized by Google

du devenir. Mais il est vrai aussi que ce sont là de pures notions, sans objet qui puisse tomber sous la loi de la vie ou de la mort. A ce point de vue, comme au précédent, on ne peut pas plus affirmer l'immortalité qu'on ne peut la nier ; ce serait un égal non-sens.

Si l'on sort de la psychologie rationnelle pour entrer dans la théologie morale, et qu'on admette un Dieu avec des attributs moraux de justice, de bonté et de sagesse, on a une raison suffisante de croire à la vie future. Reste à savoir jusqu'à quel point cette théologie est possible. Comme elle a pour base la théologie métaphysique, il faut en examiner d'abord les idées fondamentales.

D

Des notions théologiques.

Si Dieu était donné indépendamment du monde, et qu'il fût susceptible d'une perception propre de la part de l'esprit humain, il ne s'agirait plus d'en prouver l'existence ; tout ce qu'il y aurait à examiner ce serait sa nature, ses attributs essentiels, et par suite ses rapports avec le monde.

Mais telle n'est point la forme sous laquelle se présente la question théologique. Dieu n'est pas donné, immédiatement du moins ; il n'existe pas pour nous en fait, d'une existence immédiate. Nous ne pouvons donc l'affirmer que comme possible ou comme nécessaire, suivant que le monde peut ou ne peut pas s'expliquer sans lui.

Si le monde est absolument possible sans Dieu, il n'y a pas de nécessité d'affirmer l'existence de Dieu, mais il n'y a pas non plus nécessité d'en affirmer la non-existence, et Dieu reste possible. Mais cette possibilité n'est

Digitized by Google

que celle-là même de la conception divine, une possibilité *logique* par conséquent. Reste à savoir si, dans la nature même des choses, Dieu serait possible encore, c'est-à-dire s'il serait possible en soi ou d'une possibilité *ontologique*.

Ce qu'il y a de certain, c'est que si Dieu n'était possible que logiquement, il n'y aurait aucune preuve de son existence. D'un autre côté, pour qu'il fût possible ontologiquement, il faudrait qu'il existât, puisqu'autrement la possibilité ontologique retomberait dans la possibilité logique, à défaut d'une raison d'être. Il y a donc une sorte de contradiction à ne supposer Dieu que possible ontologiquement, puisqu'alors il serait possible et ne le serait pas tout à la fois : il serait possible en soi ou par hypothèse, et il ne le serait pas par le fait, puisqu'il manquerait de ce qui fait passer du possible à l'être, ou plutôt de ce qui distingue ces deux choses, l'*existence*.

Si Dieu est possible ontologiquement, c'est donc qu'*il est*.

Mais s'il n'est possible que logiquement, c'est simplement qu'*il est concevable*, qu'en réalité du reste il soit ou ne soit pas.

Il n'est donc pas permis de conclure, comme on le fait habituellement, de la possibilité logique à la possibilité ontologique ou de fait ; c'est raisonner sophistiquement, en passant d'un point de vue à un autre dans le même raisonnement, en déduisant une conclusion de prémisses équivoques qui ne la contiennent pas dans le sens où elles ont été accordées.

Mais jusqu'ici Dieu n'est guère qu'un mot d'un sens mal déterminé, ou dont la détermination n'a pas été appréciée à sa valeur ontologique : il s'agit donc d'y revenir, et de transformer ainsi la question : Existe-t-il un

Digitized by Google

être des êtres, un *ens realissimum*, une réalité suprême? Existe-t-il un être d'où *dérivent* tous les autres comme d'une source commune? Existe-t-il un *tout* idéal qui puisse être considéré comme un être complexe, et cet être mérite-t-il le nom de Dieu? Existe-t-il un être qui ait produit tous les autres sans les tirer de sa propre substance, qui les ait *créés*, comme une force créée des phénomènes? Enfin existe-t-il un être qui ait formé le monde par analogie avec la manière dont les hommes façonnent les corps?

Telles sont les questions qu'il s'agit d'examiner.

Mais il en est une, préjudicielle, qui doit être résolue d'abord : que faut-il entendre par existence?

L'existence est l'opposé de la non-existence. C'est une manière de concevoir les réalités, et non la réalité même. Cette notion n'a de valeur que comme opposée de celle de non-existence. On ne peut donc pas dire que l'existence fait partie d'un être. Une réalité a son essence, ses propriétés, ses qualités, ou plutôt elle est tout cela et n'est que cela même. L'existence, comme dit Kant, n'ajoute donc absolument rien à la réalité.

Elle n'ajoute même rien à la possibilité des qualités essentielles et autres des choses, de leurs qualités constitutives.

L'existence n'est donc pas une qualité interne des choses; c'est une qualité externe, de circonstance, relative ou de rapport. Aussi dit-on des qualités elles-mêmes, des qualités phénoménales surtout, qu'elles existent, quoiqu'elles ne soient que des modes des substances. La réalité substantielle, telle qu'on l'entend vulgairement, et l'existence, sont donc deux choses essentiellement différentes.

On assure même l'existence positive ou négative (la non-existence) de tous les rapports de convenance entre

Digitized by Google

deux idées, deux notions. Les sciences les plus abstraites ne se composent que d'existences de ce genre.

De là même la distinction des deux sens du verbe *être,* suivant qu'il est substantif ou adjectif. Mais cette distinction n'est qu'apparente. Nous ne tarderons pas à voir en effet que le verbe substantif est encore adjectif, puisqu'il indique une qualité ; seulement cette qualité est plus profonde.

L'existence proprement dite, celle des êtres substantiels véritables, n'est en réalité que la propriété rationnelle, la possibilité absolue d'être, dans la condition présente, un objet d'expérience pour soi ou pour d'autres.

Cette possibilité absolue est l'existence *en soi.*

Si l'être qui existe en soi est de nature à pouvoir être pour lui-même un objet de connaissance, il existe *pour soi,* à ses propres yeux.

S'il peut être un objet d'expérience pour d'autres êtres, il existe *pour d'autres.*

Appliquant ces notions à l'existence de Dieu, nous dirons que n'étant pas un objet d'expérience *immédiate* pour autrui, il n'existe pas en ce sens pour l'homme.

On ne peut donc affirmer qu'il existe pour soi ni en soi.

Mais l'humanité croit volontiers pouvoir inférer l'existence de Dieu, c'est-à-dire l'existence d'un être éternel, très puissant et très sage, de la contingence apparente et de l'ordre du monde. Elle croit donc le connaître par expérience *médiate.*

Mais cette contingence du monde est précisément la question : une matière éternelle, avec son essence et ses lois, avec sa nature en un mot, ne répugne en aucune façon ; autrement il y aurait un temps incompatible

Digitized by Google

avec la matière ; ce qui n'est pas : nul temps comme nul lieu, ne répugne comme forme possible à la plénitude comme matière.

Or la matière et l'esprit, quels qu'ils soient d'ailleurs, étant éternellement possibles avec leur essence et tout ce qui s'en suit, ont toujours pu être en réalité. Le monde, non pas tel qu'il est, mais la matière cosmique avec son essence et ses lois, raison des évolutions infinies qui peuvent s'être accomplies et qui doivent s'accomplir encore, a donc pu être toujours.

Dieu, à cet égard, n'est donc pas *nécessaire*. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas. Mais alors même qu'il existerait, il n'aurait pas pour nous, à ce point de vue, une raison d'être suffisante.

L'hypothèse de la création du monde n'est donc pas nécessaire ; et quand même il y aurait eu création, la logique ne nous permettrait pas de l'affirmer. Mais elle nous interdit également de la nier, par la double raison que la simple possibilité de l'éternité de la matière ou des forces cosmiques fondamentales n'est pas suffisante pour en prouver la réalité, et que d'ailleurs la question de la création des noumènes a un caractère doublement transcendantal, par la cause et par l'effet, et se trouve ainsi en dehors de la portée de notre esprit.

Quant à l'ordre mécanique, physique, chimique, et à l'ordre organique du monde, ils s'expliquent, le premier par les simples propriétés mécaniques, physiques et chimiques dont la matière la plus brute paraît douée ; le second, par les principes individuels de vie qu'on appelle âmes, et qui peuvent aussi être éternels. Rien ne prouve donc démonstrativement qu'ils ont été créés.

Un Dieu n'est donc pas plus nécessaire au point de vue de l'ordre du monde qu'à celui de l'existence de la matière cosmique.

Digitized by Google

Si quelque être unique pouvait à cet égard s'imposer à l'esprit, ce serait bien moins un Dieu distinct du monde, et qui en serait le *créateur*, qu'un Dieu *formateur*, qui en serait l'*architecte* et l'*ordonnateur* ; ou plutôt encore une *âme du monde*, une *nature cosmique* qui, malgré son individualité, s'étendrait à tout, et serait ainsi universelle.

Mais nous rejetons cette hypothèse, par la raison que l'unité harmonique de l'ensemble général résulte naturellement, nécessairement même, du concours des forces, ou des âmes, dont l'éternité n'est pas moins possible que celle d'un être suprême.

Nous n'examinons ni la prétendue *nécessité* d'un être divin, considéré *en soi*, ni les sophismes par lesquels on a voulu conclure la nécessité en soi d'un Dieu en partant des notions d'*infinité* et de *perfection*, notions qui n'ont aucun objet propre, qui n'indiqueraient en tout cas que le *nombre* et le *degré* d'autres attributs.

Ces sophismes d'ailleurs partent de la fausse hypothèse que toute idée, toute notion a un objet ; ce qui est faux en théorie, et ce qui, dans l'espèce ou application présente, serait au moins la question, et ferait tomber le raisonnement dans une pétition de principe. La vanité de ces prétendues preuves métaphysiques a été suffisamment établie depuis Gaunilon et saint Thomas jusqu'à Kant. Nous nous réservons, au surplus, de la mettre nous-même en évidence dans notre traité de *Théologie rationnelle*.

Revenons donc aux quatre notions fondamentales de Dieu.

1° L'*être*, synonyme d'existence, n'est, comme on l'a vu en examinant cette dernière notion, qu'une qualité relative, une notion encore, dont l'opposée corrélative est *non-être*. Toutes deux sont donc rationnelles au

Digitized by Google

même titre. Il n'y a pas d'être qui ne soit qu'être, pas plus qu'il n'y a de sujet sans qualités, de substance sans accidents. Ce qui existe véritablement, autant du moins que l'existence peut signifier quelque chose d'objectif, c'est l'*être tel*. Encore faut-il que la manière d'être soit phénoménale, autrement ce n'est qu'une manière d'*être conçu*, une existence en idée.

L'*être abstrait*, indéterminé, n'est donc rien, rien qu'une conception, qui n'a sa valeur relative, toute celle qu'elle peut avoir, que comme l'opposé du non-être, et n'a pas plus de réalité propre que le non-être lui-même.

Mais, prise dans ce sens, la notion d'être est absolue; elle ne souffre ni plus ni moins. Tout ce qui est est donc au même degré par opposition à ce qui n'est pas. En ce sens il n'y a pas, il ne saurait y avoir d'être plus être qu'aucun autre. Un être *souverainement être* est donc alors un non-sens.

Peu importe que l'être d'une chose ait une durée plus longue (si d'ailleurs c'était possible, puisque le phénomène seul est dans le temps) que l'être d'une autre chose; tant que celui-ci existe, il est l'opposé du non-être au même titre que le premier.

Il en serait encore de même si par être on entendait les qualités et les forces; la moindre qualité, la moindre force existante, en tant qu'elle est, et tant qu'elle est, diffère du non-être à ce titre et à ce degré, tout comme les qualités et les forces les plus nombreuses et les plus énergiques dans le même individu. La différence n'est pas ici entre l'être et le non-être, elle est entre le nombre et l'intensité des qualités d'un être à un autre être.

De l'être le moins qualifié numériquement et au moindre degré jusqu'au non-être, la différence est in-

Digitized by Google

finie. Elle ne peut donc être plus grande entre l'être le plus qualifié et au plus haut degré ; elle peut être seulement répétée d'une qualité à une autre, d'un degré à un autre.

Que serait-ce donc que l'*ens realissimum* s'il existait ? Ce serait l'être qualifié le plus diversement et au plus haut degré possible. Or, en supposant que l'on conçût un pareil être, on n'en prouverait point par là l'existence, non plus que le nombre ou le degré de ses qualités.

L'*ens realissimum* n'est donc jusque-là qu'une fiction, possible logiquement, mais peut-être impossible ontologiquement. En effet, si cet être n'existe pas en réalité, il n'est plus possible à ce titre, puisqu'il ne peut se donner l'existence lui-même, et que s'il existait un être dont il pût la recevoir, ce serait cet être lui-même qui serait l'*ens realissimum*, et qu'ainsi l'*ens realissimum* existerait, ce qui est contre l'hypothèse.

2° Si par l'être des êtres, *ens realissimum*, on entend simplement, non pas un être abstrait, distinct de tous les autres êtres, mais la somme des existences réelles, le *tout cosmique*, il est clair que cet être n'a pas lui-même d'existence ; ce n'est qu'un être collectif, ou de formation intellectuelle.

Un pareil être, loin donc de pouvoir s'appeler Dieu, n'existe pas, n'est même pas plus possible qu'il ne l'est que la multiplicité soit l'unité.

3° Si, en troisième lieu, on entend par être suprême, *ens realissimum* encore, un être unique, qui serait le principe des autres, leur cause matérielle seulement, il faut convenir qu'alors on croit faussement diviser l'être, qui de soi est un, simple, incomplexe, indivisible, indécomposable, et qu'on l'anéantirait plutôt que de le partager.

Digitized by Google

D'ailleurs, n'étant, à ce point de vue, qu'une simple notion, il n'a rien de commun avec les réalités vraies, avec les individualités, qu'elles soient simples, complexes ou composées.

Un être, l'être surtout, ne peut donc pas plus devenir d'autres êtres, *des* êtres, que le *même* ne peut être l'*autre*, l'*un* devenir le *multiple*.

L'*émanationisme*, fût-il d'ailleurs aussi concevable qu'il l'est peu, resterait toujours une simple supposition. Le monde fût-il une émanation de Dieu, comme la nécessité qu'il en soit ainsi n'existe pas, n'est pas démontrée, l'existence de Dieu n'est pas établie par cette conception arbitraire.

L'émanationisme qui ne conserverait pas l'unité de Dieu dans la diversité des parties divines, ne serait qu'un *polythéisme*. Car des parties vivantes de Dieu, ayant une vie propre, indépendante de leur origine, ne cessent pas d'être de nature divine, et sont, par le fait, autant de dieux. Mais Dieu se trouvant ainsi divisé, cesse lui-même d'être en son entier : il n'est plus le tout divin. Il n'y a donc plus de Dieu dès que Dieu devient des dieux. Il n'y en a pas davantage s'il reste un tout indivisé, par la raison que le tout n'est qu'une notion, la notion d'un ensemble de rapports entre plusieurs réalités, et que cette notion n'a pour objet aucune réalité propre. Ainsi que Dieu reste le Tout, ou qu'il se divise en parties qui composent le tout, il cesse également d'être Dieu.

L'émanationisme n'est, comme on voit, qu'un panthéisme faiblement déguisé. Mais le panthéisme n'est que l'expression avouée de l'*ens realissimum*, de l'être absolu proclamé par les théologies les plus orthodoxes, surtout par le réalisme mystique. L'*ens realissimum* est en effet conçu comme le principe au moins virtuel,

Digitized by Google

sinon substantiel, de tout le reste. En supposant cette distinction aussi fondée en réalité qu'elle semble l'être dans les mots, il n'y aurait d'autre différence entre le panthéisme et l'émanationisme, sinon que, dans le panthéisme, Dieu serait la source substantielle et virtuelle tout à la fois des autres êtres, tandis qu'il n'en serait que la source virtuelle dans le système de l'émanationisme mitigé, auquel revient évidemment le système orthodoxe de la création.

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse de l'émanation n'étant pas nécessaire, elle ne peut, je le répète, servir à démontrer l'existence de Dieu.

L'existence de Dieu n'est pas non plus démontrée par l'hypothèse de la *création* : 1° parce que cette hypothèse n'est pas imposée par la raison ; 2° parce que, au contraire, elle est inconcevable, puisqu'elle porterait sur les noumènes, qui ne sont pour nous que de pures conceptions de notre raison ; 3° parce que, fût-elle concevable, elle ne serait pas prouvée en fait ; 4° parce qu'elle n'est qu'une analogie arbitrairement transférée des phénomènes aux noumènes ; 5° enfin parce qu'elle est impossible, puisqu'il implique que ce qui n'existe pas, pour nous du moins, tels que les noumènes, soient conçus réalisés.

La création ne serait donc concevable, possible à nos yeux humains, que comme production de tous les phénomènes cosmiques par une force universelle. Mais déjà nous avons fait voir que cette hypothèse n'est pas nécessaire, puisque la phénoménalité cosmique peut s'expliquer plus naturellement.

Qu'est-ce donc que *Dieu en métaphysique* ? C'est, ainsi que Kant l'a dit, un idéal, une notion, un produit de la raison pure, produit qui sert à relier la matière et l'esprit en les rattachant à une cause réelle ou effi-

Digitized by Google

ciente commune, à reposer la raison dans une *réalité* et dans une *causalité absolue,* en sortant de la série phénoménale des existences conditionnées, pour affirmer une condition absolue ou *inconditionnée.*

Mais ce n'est là qu'une opération arbitraire et illégitime : 1° parce que l'inconditionné peut se concevoir dans le monde, dans les forces cosmiques mêmes, dont l'éternité est concevable; 2° parce que la supposition d'un inconditionné divin distinct du monde est sans manifestations propres ou distinctes de la phénoménalité cosmique; 3° parce qu'en sortant du monde pour lui concevoir un principe distinct, la raison assimile immédiatement et par analogie le monde à une œuvre humaine : ce qui est au moins la question; 4° enfin, parce que la raison ne peut légitimement affirmer un commencement absolu aux évolutions cosmiques, qu'autant qu'il serait établi ou par expérience, ce qui n'est pas, ou par le raisonnement, ce qui ne peut être si, comme on l'a prouvé, il n'y a pas de répugnance à l'éternité des évolutions cosmiques.

En sortant des réalités et des causes déterminées, c'est-à-dire de la série des existences et des conditions, la raison le fait donc pour satisfaire son besoin de conception idéale unitaire et absolue, mais sans y être autorisée par une observation directe de l'objet de son affirmation; sans y être par conséquent forcée absolument, sans nécessité logique, enfin sans raison vraiment suffisante.

La prétendue induction du *fini* à l'*infini*, du *relatif* à l'*absolu,* du *conditionné* à la *condition,* n'est autre chose que la corrélation immédiate, primitive, rationnellement intuitive de ces deux notions. Il n'y a là aucune espèce de raisonnement, pas plus qu'il n'y en a dans les conceptions corrélatives d'être et de non-être, de cause et d'effet, etc.

Digitized by Google

Il n'y a d'ailleurs ici aucune raison d'admettre une réalité infinie, parce que la réalité est absolue, qu'elle n'a ni plus ni moins; que l'infinité n'est qu'un pur attribut rationnel, qui n'a aucun objet propre; que le fini lui-même comme tel, n'étant aussi qu'un attribut rationnel, n'est rien de réel et ne demande pas de raison d'être.

Si d'ailleurs il y avait ici un raisonnement, il ne serait qu'une pétition de principe, un véritable sophisme, puisqu'il mettrait en principe ce qui est en question, à savoir la nécessité d'une cause première, unique, absolue pour rendre raison des causes ultérieures, multiples et relatives, la nécessité d'une réalité première, unique, absolue pour s'expliquer les existences multiples et relatives. L'impossibilité d'une série infinie de causes n'est point établie; ce qui est manifeste, c'est seulement l'*impuissance* de l'esprit humain à remonter à l'infini cette série, ce qui est tout autre chose que l'impossibilité même de la série. Quant aux réalités, aux réalités vraies, pourquoi ne seraient-elles pas multiples, pourquoi pas éternelles?

Ce qu'on prend ici pour l'absolu, le principe causateur et matériel dernier, n'est que *la* cause, qui se trouve dans toutes les causes, et *le* principe matériel des existences qui se trouve dans la matière même de toutes les réalités. Or, cette cause et cette matière universelles, dernières, absolues, ne sont autre chose que des abstractions, c'est-à-dire les notions mêmes de cause et de matière dans ce qu'elles ont de plus général, et par conséquent de commun, d'essentiel, de logiquement nécessaire à toutes les notions appliquées ou déterminées de causes et de réalités particulières.

Ainsi entendues, l'*absolu* n'a rien d'arbitraire; c'est une conception nécessaire de la raison; c'est une ma-

Digitized by Google

nière nécessaire de *concevoir* les choses, mais ce n'est pas du tout pour elles une *manière d'être*. C'est une notion appliquée, ce n'est pas un état constaté.

Il en est absolument de même des notions de fini et d'infini, qui ne sont que des vues de l'esprit, des formes rationnelles ou purement intelligibles et subjectives, quoique d'apparence objective.

Il n'y a pas plus de réalité qui soit proprement l'*infini*, que de réalité qui soit proprement le *fini*. La *finitude* et l'*infinitude* ne sont que des attributs purement rationnels, des formes parfaitement vides en soi, et qui n'ont de sens et de valeur qu'autant qu'elles ont une matière à laquelle elles s'appliquent, matière qui est déjà une qualité ; car rien ne peut être conçu fini ou infini, que ce qui est marqué d'un certain caractère de quantité. Or, la quantité est déjà une qualité. Le fini et l'infini, notions aussi rationnelles l'une que l'autre, et vraiment homogènes par conséquent, ne sont que des attributs d'attributs, des qualités d'autres qualités, et qui sont également extrinsèques ou de relation. En sorte que l'infini n'existe pas plus en soi que le fini, puisqu'ils sont l'un et l'autre de pures conceptions, et que le fini est au même titre que l'infini, puisqu'ils sont tous deux des notions de la raison pure et rien de plus.

On ne peut donc pas plus prouver l'existence de Dieu par les notions d'absolu et d'infini, par une prétendue induction qui serait un passage légitime du fini à l'infini, du relatif à l'absolu, du contingent au nécessaire, que par quelque autre système de notions primitives, qui n'ont toutes qu'une valeur attributive de pure raison.

Convertir l'absolu, l'infini, le nécessaire, l'être, etc., en Dieu, c'est donc faire de Dieu une simple idée de raison pure, c'est l'anéantir ; c'est même le rendre impossible. Dieu est donc autre chose que cela, ou il n'est pas.

Digitized by Google

Mais ces idées, qu'on déifie, sont des lois nécessaires de la raison dans les spéculations cosmiques.

Considérées de la sorte, elles ne demandent pas à être légitimées; elles veulent être simplement comprises et acceptées.

C'est une chose très remarquable que la profonde confusion qui règne dans certains esprits : d'une part, à la suite des platoniciens et des cartésiens, ils réalisent les idées pures et en font leur Dieu; d'autre part, ils sont pris d'une sainte horreur en voyant M. Vacherot adorer l'idéal, en faire son Dieu. Ils ne s'aperçoivent pas qu'il n'y a qu'une différence tout à fait insignifiante entre eux et lui, mais une différence toute à son avantage, puisqu'il prend l'idéal pour ce qu'il est, tandis qu'ils le dénaturent, le matérialisent en quelque sorte en le réalisant. En vain ils l'accusent d'athéisme, et s'estiment déistes : il n'est pas plus athée qu'eux; ils ne le sont pas moins que lui, puisque des idées pures ne sont pas une réalité, et ne représentent absolument rien de réel. Ils restent donc comme lui avec des idées, de simples idées; seulement leur imagination donne à ces idées un objet dont elles ne sont pas susceptibles. Ce n'est qu'une erreur de plus.

Au reste, la question de la théologie rationnelle sera de notre part la matière d'un ouvrage spécial; là seulement sera toute notre pensée. Ce que nous en disons ici n'est qu'une esquisse très imparfaite, et qui exige les réserves commandées par les explications à donner. Car nous laissons ici de côté tout un ordre de preuves fort important, celui des causes finales appliquées au monde organique, vivant, sentant et pensant.

Digitized by Google

2°

Des connaissances rationnelles de l'ordre logique.

C'est par analogie qu'on appelle connaissances les notions de l'ordre logique, c'est-à-dire celles qui ne s'appliquent ni de près ni de loin à des objets réels, et qui ont la pensée même ou la parole pour matière.

Telles sont les notions de la grammaire, de la philologie, de la logique, de la rhétorique, de la poétique, de la critique littéraire, de la technique de la parole en général.

Il serait parfaitement inutile d'entrer ici dans des détails que tout le monde doit avoir présents à l'esprit.

Déjà une partie de ces notions logiques appartiennent à l'art, et rentrent ainsi dans le vaste rapport de moyen et de fin, en un mot de *finalité,* et ont par là même un caractère pratique. Elles sont donc comme des formes dont la parole, le discours, la composition littéraire en général est la matière.

La parole, ainsi entendue largement, est le phénomène dont les notions de l'ordre logique en général sont une forme spéciale.

Je dis une forme spéciale, parce que la parole, envisagée comme phénomène pur et simple, c'est-à-dire comme objet de perception seulement, a aussi pour forme le temps. Mais à d'autres égards, c'est-à-dire comme phénomène *significatif* des états de l'âme de celui en qui elle se manifeste, la parole est susceptible d'être *conçue* d'une multitude de manières. Ce sont ces manières diverses de concevoir la parole, qui en font la matière d'une forme technique.

Digitized by Google

II.

Connaissances rationnelles de l'ordre pratique proprement dit.

Il faut faire, à l'égard de ces sortes de connaissances, la même observation qu'à l'égard des précédentes : c'est qu'elles ne sont des connaissances que dans le sens analogique du mot, attendu qu'elles n'ont pas d'objet réel, mais de simples actes, qui ont bien un caractère phénoménal, mais qui sont ici envisagés sous un tout autre aspect que celui du temps ou de l'espace.

Cependant elles s'incorporent en quelque sorte dans les actes mêmes, et bon nombre de ces actes prennent pour ainsi dire un caractère corporel. Tels sont ceux qui se rapportent aux arts *mécaniques* ou industriels, arts qui ont pour but la production d'utilités, et, parmi les beaux-arts, les arts plus particulièrement appelés plastiques, tels que la *jardinure*, qu'il ne faut pas confondre avec l'horticulture, l'architecture, la statuaire et la peinture. La musique même n'est qu'un ensemble de certaines notions de rapports, passagèrement incorporées à des sons. Ces notions sont l'âme et la forme de la musique.

La simple parole rentre dans cet ordre de faits par les accents, tonique et prosodique.

La nomenclature de tous les arts d'*agrément*, comme celle des arts industriels, n'est qu'un recueil d'expressions indiquant des notions ou des formes de la matière phénoménale, propres à chacun d'eux.

Tous les détails dans lesquels nous pourrions entrer à titre de preuve ou d'exemple, outre qu'ils sont inutiles, auraient l'inconvénient d'empiéter sur des théories spéciales dont chaque partie n'a toute la lucidité possible que dans l'ensemble.

Digitized by Google

A côté des arts mécaniques et des beaux-arts, qui ont pour objet les uns l'*utile*, les autres le *beau*, comme les arts logiques ont généralement pour objet le *vrai*, se placent le droit et la morale, dont la grande affaire est le *juste* et l'*honnête*, en un mot le *bien*.

Or, le juste et l'honnête sont des notions ou formes d'action qui donnent naissance à deux sciences pratiques dont toute la nomenclature n'exprime que des notions susceptibles d'être appliquées à un certain ordre d'actions humaines, qui en sont la matière, et dont elles sont par conséquent la forme juridique ou morale; telles sont les notions d'*obligation*, de *droit* et de *devoir*, de *mérite* et de *démérite*, de *peine* et de *récompense*, etc.

Nous renvoyons pour cet objet à notre philosophie du droit et de la morale, dont une partie a déjà paru sous le titre de *Principes de la Morale*, et une autre sous celui de : *Le droit pénal étudié dans ses principes*, etc.

On peut se demander, d'après ce que nous venons de dire sur la différence des connaissances suivant qu'elles sont ou expérimentales ou rationnelles, ou suivant qu'étant mixtes elles ont plus particulièrement l'un ou l'autre de ces deux caractères, jusqu'à quel point est fondée la division des sciences en sciences physiques et en sciences métaphysiques. Pour ne pas trop ralentir le cours de ce travail, comme aussi pour mettre plus d'unité dans l'enchaînement des pensées, nous renvoyons l'examen de cette question à la fin de l'ouvrage, sous forme d'appendice, si le volume ne doit pas en être grossi outre mesure (1).

(1) Cet appendice n° 1 est un travail antérieur à la rédaction du présent chapitre. De là quelque apparente diversité, et surtout quelques répétitions, que nous n'aurions cependant pu éviter sans préjudice pour la parfaite intelligence du reste.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

Conclusion du livre précédent.

La connaissance n'est, de science certaine, qu'un état intellectuel du moi.

Il faudrait pouvoir affirmer l'existence des choses et de soi, indépendamment de la connaissance que nous en avons, pour pouvoir dire qu'il y a un rapport (je ne dis pas un rapport de ressemblance, et moins encore d'identité, mais une simple harmonie) entre les choses même et la connaissance. Car si nous ne savons des choses que la connaissance même que nous en avons, comment établir entre elles et cette connaissance une comparaison quelconque?

Descartes a beau dire *cogito, ergo sum*, il y a un abîme entre la *pensée*, qui n'est qu'un état, et l'*existence* même, en tant que l'existence serait ou pourrait être quelque chose d'indépendant de la pensée. Descartes n'a pas même aperçu la difficulté.

En supposant que la notion d'existence ne soit qu'une qualité relative, un véritable rapport, elle fait encore partie de la connaissance, et n'est par conséquent pas en dehors du sujet connaissant.

Le sujet lui-même, qu'est-il de plus qu'une simple notion? Et que sait-on de soi, à ce point de vue ontologique, autre chose que des notions, des idées rationnelles pures?

S'il en est ainsi à plus forte raison de toute réalité étrangère, que devient l'ontologie? Que deviennent le monde, l'homme et Dieu? Telle est la question que se

Digitized by Google

pose la foi de l'humanité? Mais cette foi débute par une pétition de principe, puisqu'elle suppose l'existence de ces trois choses.

En supposant qu'elle ait raison, encore faut-il qu'en y réfléchissant elle se comprenne. Elle a donc le droit, le devoir même, de se demander ce qu'elle entend par ces trois choses : quelles idées elle s'en forme véritablement, et quelle peut en être la valeur objective. C'est ce que fait la philosophie.

Or, pour répondre à cette question, la raison doit, comme en toutes choses, procéder du connu à l'inconnu.

Le connu c'est nos divers états. Parmi ces états, il en est qui ont un caractère intellectuel, et qui, tout subjectifs qu'ils sont nécessairement, s'offrent à l'esprit avec une apparence objective. Ce sont les conceptions ou notions de la raison pure.

Mais ce n'est là qu'une apparence : l'objectivité des notions n'a rien de commun avec la réalité même des choses; autrement la réalité ne serait qu'idée, notion, ou la notion serait réalité. Ce qui est la négation la plus radicale de toute réalité ou de toute notion.

Si cependant les réalités sont distinctes des notions, il faut reconnaître deux choses : la première, que l'on ne sait plus du tout ce que peuvent être ces réalités en soi, en elles-mêmes, indépendamment des notions; la seconde, que l'objectivité de la presque totalité des notions, tranchons le mot, de toutes les notions, moins peut-être celles des noumènes déterminés, n'est visiblement qu'un caractère purement intelligible; telles sont toutes les notions tant qualitatives que quantitatives ou de rapport.

Ce caractère n'est pas moins négatif que positif, en ce sens qu'il ne s'explique point par la sensibilité,

Digitized by Google

quoique la sensibilité, affective ou perceptive, soit une condition de la formation des notions de la raison pure dans l'esprit.

Toute connaissance est donc nécessairement subjective, alors même, alors surtout qu'elle a un caractère objectif. Jamais en effet elle n'est plus évidemment un produit de l'esprit humain.

L'homme a beau faire, il ne peut sortir de soi, et saisir les réalités, les connaître en elles-mêmes. Considérée dans son âme, et en distinguant, comme on doit le faire, l'âme du moi, la connaissance du principe qui anime le corps n'est pas plus connue que le principe corporel lui-même.

Tout n'est ici que manifestations de forces inconnues ; et la notion même de force n'est pas plus intelligible, au fond, n'exprime pas une idée ontologique plus claire objectivement, que celles de substance et de cause, auxquelles, du reste, elle revient par les notions d'*être fort* et d'*agent*.

C'est là, dira-t-on, la négation de la métaphysique, ou de la connaissance des choses proprement dite ; bien plus qu'une métaphysique ou une théorie de la connaissance. — Peut-être; mais qu'importe, si c'est là tout ce qu'il est donné à l'esprit humain de savoir? N'est-ce donc rien de s'être affranchi d'une multitude d'illusions, et d'avoir montré que la métaphysique vulgaire, ou métaphysique de sens commun, c'est-à-dire les opinions sans critique, puisque le sens commun ne fait pas de science, n'est qu'un ensemble d'hallucinations intellectuelles ?

Je ne m'en dédis point : la métaphysique n'a été jusqu'à Kant, et depuis lui, en dehors de son école, qu'un perpétuel mirage.

Qu'on crie à l'idéalisme, au scepticisme tant qu'on

Digitized by Google

voudra ; il suffit qu'il soit démontré par l'analyse de l'intelligence humaine et de ses produits, que nous ne connaissons, que nous ne pouvons connaître absolument que nos propres états comme phénomènes, les notions qui s'y appliquent, et les notions qui se rattachent synthétiquement et *a priori* les unes aux autres, ou qui dérivent analytiquement les unes des autres.

Si c'est là ce qu'on appelle idéalisme, nous sommes idéalistes sans contredit. Mais si par idéalisme on entend de plus la négation de toute réalité en dehors des idées, nous ne sommes point idéalistes en ce sens, puisque nous professons une parfaite ignorance de toute réalité distincte, en dehors de son idée, ou considérée en soi. Nous n'avons donc aucune raison de nier une pareille réalité, et nous ne pouvons pas plus la nier que nous ne pouvons l'affirmer : l'un et l'autre sont également dépourvus de sens et de raison à nos yeux, quoique nous restions soumis à l'empire de l'illusion universelle, et que notre langage soit ordinairement celui de tout le monde.

Nous avons donc le droit de répondre à l'accusation d'idéalisme par celle de réalisme, et d'accuser nos adversaires de prendre des abstractions réalisées pour des choses. Cette erreur en vaut une autre. Et comme elle est beaucoup plus ordinaire, que l'esprit humain y est particulièrement porté, elle a dû naturellement causer plus de ravages dans le monde spéculatif et pratique que l'idéalisme. Il serait curieux de faire l'histoire de toutes les chimères accréditées par le réalisme, en métaphysique, en physique et dans les autres sciences de la nature, en mathématiques même. Mais l'ouvrage serait long. Les plus grandes aberrations de l'esprit humain, et quelques-unes au moins des plus sanglantes, pourraient bien avoir là leurs secrètes et plus fortes racines.

Digitized by Google

Quant à l'accusation de scepticisme, le moment ne peut être venu d'y répondre qu'autant que nous aurons vu ce qu'il convient d'appeler erreur et vérité, certitude et incertitude, et ce qui peut être considéré comme vrai ou comme faux, comme certain ou comme incertain, en conséquence de la théorie de la connaissance qui vient d'être exposée. Peut-être alors verrons-nous que le criticisme est le seul dogmatisme raisonnable, que le réalisme positif n'est qu'un dogmatisme excessif et faux dont l'imagination fait tous les frais.

Digitized by Google

LIVRE DEUXIÈME

DE LA VÉRITÉ ET DE L'ERREUR

—

CHAPITRE PREMIER

De la vérité et de l'erreur en général. — Espèces de vérités.

Des connaissances qui sont ce qu'elles doivent être, d'après la nature des choses et celle de l'homme, sont vraies.

Les définitions les plus ordinaires de la vérité sont : 1° ce qui est ; — 2° la conformité de nos idées à ce qui est ; — 3° l'accord de nos jugements avec la réalité.

Si la vérité était ce qui est, il y aurait encore des vérités alors même que toutes les intelligences seraient anéanties. La vérité ne serait pas une idée de rapport, mais une substance ; elle ne serait pas une production de l'esprit humain, mais une émanation, une partie substantielle de Dieu ou une création, si d'ailleurs elle était possible. Elle serait donc indépendante de l'intelligence.

On confond évidemment ici la vérité avec son objet, et l'on confond de plus l'objet substantiel avec l'objet idéel. Sans doute, il y a vérité dans tout jugement qui reconnaît l'existence de ce qui est ; mais la vérité de ce

Digitized by Google

jugement est, non pas cela même qui est, mais le rapport positif de la notion d'existence à l'objet auquel on l'applique.

Les jugements qui n'ont d'autre objet que les accidents sensibles, ou les accidents purement rationnels des réalités, c'est-à-dire les manières d'être et les manières d'être conçues des choses, peuvent être aussi vrais que ceux qui affirment l'existence même de ces choses. Il y a plus, c'est que l'existence, nous l'avons vu, pourrait bien n'être elle-même qu'une idée de rapport. Les rapports des qualités sont aussi des vérités, sans être cependant des réalités. Enfin toutes les négations vraies, celle même de la non-existence du néant, ne sont pas des réalités, et cependant elles expriment encore des vérités. La vérité est donc aussi bien ce qui n'est pas substantiellement que ce qui est ainsi; ou plutôt elle n'est ni le néant ni l'être, c'est la convenance reconnue et affirmée entre deux idées, que du reste ces idées aient ou n'aient pas d'objets qui leur correspondent immédiatement ou médiatement.

La vérité n'est donc pas non plus la conformité de nos idées à ce qui est. Nulle idée n'a d'objet substantiel, à moins de supposer aux idées des entités mystiques que l'esprit percevrait, on ne sait comment, dans le sein de Dieu, ou en lui-même, hypothèse toute gratuite. Les idées sont des états intellectuels de l'âme, états dont nous avons conscience, états qui se distinguent de ceux qui sont purement sensitifs, par le double caractère de n'être ni agréables ni désagréables, et d'être intelligibles, cognitifs en eux-mêmes et par eux-mêmes. Ce dernier caractère, qui est un fait, et qu'il faut accepter à ce titre, n'implique point nécessairement l'objectivité réelle; car, encore une fois, nul ne disconviendra que les idées de genre et d'espèce, les cinq

Digitized by Google

universaux eux-mêmes pris dans le sens logique, les idées de rapports, etc., ne soient des idées ayant un sens, un caractère intelligible ou cognitif qui les rend susceptibles d'être appliquées aux choses, aux phénomènes ; et cependant, on en convient universellement, ces idées n'ont point d'objets propres.

Elles en auraient, qu'elles ne pourraient être appelées vraies ou fausses qu'autant que leur rapport de conformité avec ces objets serait conçu et affirmé par l'esprit. Il faudrait donc, outre ces deux termes, une idée de relation, idée qui seule pourrait être appelée vraie ou fausse : les autres idées seraient ou ne seraient pas conformes aux objets auxquels on les rapporterait, mais elles ne seraient ni vraies ni fausses.

Aussi croit-on mieux faire en définissant la vérité : L'accord de nos jugements avec la réalité. Et cependant cette définition n'est guère plus satisfaisante que les deux autres. En effet, elle suppose aussi que toutes nos idées ont des objets réels, et qu'ainsi le rapport de la circonférence au diamètre, par exemple, est une entité susceptible de je ne sais quelle intuition intérieure, exactement ou inexactement exprimable par un nombre ; que le nombre, qui peut être conçu abstractivement, et dont toutes les expressions peuvent être appliquées indifféremment à des choses très diverses, est lui-même une entité, comprenant, comme genre, une infinité d'autres identités de même nature.

Nous ne connaissons des nombres que les idées numériques ; nul n'en a perçu l'objet propre, nul donc ne peut raisonnablement l'admettre. Les faits et l'analyse des faits, voilà le caractère distinctif de la science moderne, de la science véritable. Nous comptons y rester fidèle. Nous croyons donc inutile de réfuter beaucoup d'hypothèses qui se présenteront à notre esprit dans le

Digitized by Google

cours de ce travail, telle, par exemple, que celle de la réalité d'un objet exclusivement et proprement numérique.

Ainsi, quoiqu'il fût facile, par exemple, de faire ressortir tout ce qu'il y a de contradictoire à réaliser l'unité, puisqu'il n'y aurait plus qu'un seul être possible, ou que l'unité serait égale à une multiplicité infinie, ou qu'enfin l'unité ne serait pas semblable à elle-même ; nous n'en ferons rien : il nous suffira, pour juger une hypothèse, sans en faire ressortir la fausseté, de montrer qu'elle est sans fondement, en ce sens qu'elle n'est appuyée sur aucun fait. Elle ne doit plus dès lors être regardée que comme une création toute fantastique.

Un autre vice de la définition qui nous occupe, c'est de ne pas déterminer la nature de l'accord supposé entre nos jugements et les réalités. En quoi consiste cet accord? Quelle en est la nature? Est-ce encore la conformité de nos idées à ce qui est? En ce cas la définition est toute jugée. Est-ce une autre espèce d'accord? Mais quel pourrait-il être, et ne sommes-nous pas dispensé d'examiner la vérité d'une hypothèse aussi vague, aussi obscure?

Remarquons cependant que les deux dernières définitions établissent l'impossibilité radicale de s'assurer de la vérité d'un jugement quelconque. En effet, si la vérité est la conformité de nos idées, ou l'accord de nos jugements avec ce qui est ; comme il est impossible de connaître ce qui est autrement que par les idées qu'on s'en fait, il devient par là même impossible de comparer la réalité prise en soi avec son idée, et par conséquent de s'assurer de la vérité de cette idée ou de ce jugement.

S'il y avait dans nos jugements vrais une conformité

Digitized by Google

quelconque, ce serait entre le jugement de *droit*, le jugement qui *doit* être, et le jugement de *fait*, le jugement qui *est*.

On comprend en effet qu'un jugement puisse ressembler à un autre, mais on ne s'entend plus dès qu'on parle de ressemblance entre un jugement et une chose, à moins que les choses et les idées ne soient de même nature ; ce que nous aurons à examiner plus tard.

On comprend si peu qu'un jugement vrai ressemble à une réalité, que tous les jugements vrais le sont au même titre, à savoir par leur forme, ou le rapport du sujet à l'attribut, forme qui est la même pour tous, et qui ne permettrait par conséquent pas de distinguer plusieurs jugements, plusieurs vérités.

Le comte de Maistre, dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg* (IIe entretien), suivant de loin les traces de saint Thomas, définit la vérité : Une équation entre l'affirmation et son objet (1). Il semble qu'il eût déjà été plus juste de dire : Une équation entre le sujet et l'attribut. Toutefois, cette définition n'aurait pas encore été exacte, parce que la compréhension, et par suite l'extension des deux termes d'une proposition, ne sont identiques que dans un très petit nombre de proposi-

(1) Saint Thomas avait dit : « Veritas intellectus, est adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est. » (*Contr. gentes*, lib. I, c. 49.) — Il ajoute ailleurs : « Veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. » (*Somme*, part. I, q. 16, a. 1.) Il y a là une bien plus grande précision que dans de Maistre. Cette définition de saint Thomas est bien préférable aussi à celle de saint Augustin, suivie par Bossuet et par Fénelon : « Verum id mihi videtur esse id quod est. » (Aug.. *Soliloq.*, lib. II, c. 5; *De vera veligi.*, c. 36.) — « Le vrai c'est ce qui est, le faux c'est ce qui n'est pas. » (Bossuet, *De la connaiss. de Dieu et de soi-même*, ch. I, XVI.) — « L'être et la vérité sont la même chose, en sorte qu'une chose n'est qu'autant qu'elle est vraie, et qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est. » (Fénelon, *De l'existence de Dieu*, part. II, nº 12.)

Digitized by Google

tions, celles qui engendrent l'idée en la définissant, par exemple les définitions mathématiques.

De plus, à moins de ne voir des jugements affirmatifs encore dans les jugements négatifs, cette autre définition n'aurait pas plus convenu aux jugements de cette dernière espèce que celle de l'auteur. Mais celle-ci a d'autres défauts encore : Qu'est-ce que l'objet d'une affirmation ? Ce n'est pas, ce ne peut pas être une chose réelle, un objet des termes du jugement. Ce ne sont pas davantage ces termes mêmes, la matière du jugement. C'est donc quelque chose qui doit correspondre à la forme des jugements, l'*être* logique, ou le n'*être pas,* le rapport de convenance ou de disconvenance, l'identité totale ou partielle, ou bien la diversité entre le sujet et le prédicat.

Mais, je le demande, est-ce là ce que de Maistre a voulu dire ? S'est-il imaginé la convenance ou la disconvenance des termes d'un jugement synthétique comme un quelque chose qui soit l'objet propre du jugement ? L'identité ou la diversité des termes d'un jugement analytique a-t-elle aussi été réalisée de la sorte par lui ? Que serait-ce d'ailleurs que la disconvenance et la non-identité comme réalités qui seraient l'objet propre des jugements négatifs ? Ce n'est donc pas là ce qu'a voulu dire l'auteur des fameuses *Soirées ;* et c'est cependant ce qu'il a dit. Chercherons-nous à sa parole un autre sens ? Non, il ne pourrait être que conjectural. Nous ne sommes donc pas tenu de l'entendre.

De même qu'on a feint des objets aux idées, qu'on a réalisé les idées elles-mêmes, en leur donnant une existence substantielle ; de même on a réalisé la vérité, on en a fait un être, au lieu d'y reconnaître purement et simplement un caractère de nos jugements vrais. Il était naturel, nécessaire, que ceux qui ont identifié la vérité

Digitized by Google

et l'être, aient objectivé la vérité ; mais ceux qui l'ont fait consister dans un rapport, sont moins excusables d'être tombés dans la même faute, et d'avoir fait de la vérité l'objet propre de la connaissance. Non, ce n'est pas la vérité que je perçois par un sens, par ma conscience. Ce n'est pas la vérité que j'abstrais, que je généralise, que j'induis, que je déduis : ce sont des perceptions et des idées ; et si le rapport de ces perceptions et de ces idées donne naissance à des jugements vrais ou faux, si ce caractère de vérité ou de fausseté est lui-même une notion de rapport, l'objet idéel d'une connaissance réfléchie, toujours est-il du moins que cette idée est réfléchie, consécutive, *sui generis*, et qu'en aucun cas elle n'est un objet réel.

D'ailleurs, la vérité est identique à elle-même dans tous les jugements possibles. Si donc elle avait une existence propre, il n'y aurait pas deux jugements vrais, il n'y en aurait qu'un seul. Un jugement vrai ne diffère pas d'un autre par la vérité, par le caractère vrai de sa forme, mais par la matière seulement, par ses deux termes.

La vérité et l'erreur ne sont donc que certaines manières réfléchies et ultérieures de concevoir nos jugements. Cette conception forme elle-même un jugement, mais qui n'est pas l'accessoire obligé de celui qui en est l'objet : il n'est pas nécessaire que je juge mes propres jugements. L'enfant a jugé depuis longtemps, avant de réfléchir à cette opération de son esprit, avant de s'apercevoir qu'il a bien ou mal jugé, et surtout avant de se poser cette question : Mon jugement est-il vrai ou ne l'est-il pas ?

On peut donc être dans le vrai ou dans le faux sans penser au faux ou au vrai. Nouvelle preuve que la vérité n'est pas l'objet primitif, immédiat de la connais-

Digitized by Google

sance ; elle n'en est que l'objet idéel, consécutif et médiat.

Pour que les notions de vérité et d'erreur puissent faire leur apparition dans notre intelligence, il faut donc : 1° qu'un nombre plus ou moins considérable de jugements aient été portés d'abord ; 2° que nous nous soyons trompés je ne sais combien de fois ; 3° que notre erreur ait eu pour nous des conséquences assez graves pour exciter notre attention ; 4° qu'un nouveau jugement soit venu redresser le premier ; 5° que ces deux jugements soient comparés entre eux et à leur objet, ou plutôt à un troisième jugement, que l'on érige en jugement idéal, normal, pour le cas dont il s'agit. Alors l'un d'eux seulement peut être conçu *vrai*, et l'autre *faux*. Car *vérité* et *fausseté* sont deux notions corrélatives, et si l'une peut maintenant s'appliquer sans qu'on pense à l'autre, elles n'ont pu cependant se former dans l'esprit l'une sans l'autre ; elles sont l'une à l'autre leur antécédent ou plutôt leur condition logique et psychologique.

Si la vérité n'est rien en soi, si elle n'est qu'un caractère de nos jugements, si les jugements eux-mêmes dépendent, au moins en partie, de notre nature et des rapports qu'elle soutient avec les choses, si ces rapports ne sont nécessaires que d'une nécessité de conséquence (c'est-à-dire posé notre nature), en supposant même que des lois sensibles et perceptives différentes de celles qui nous régissent soient impossibles ; il en résultera toujours que les connaissances, en matière expérimentale du moins, c'est-à-dire en fait de sensations et de perceptions, sont la conséquence de notre nature, qu'elles sont relatives à cette nature, et qu'elles ne peuvent avoir un caractère absolu. Modifiez par la pensée la sensibilité et l'intelligence humaine, modifiez l'organisme qui intervient dans la sensation et la perception, et l'une et

Digitized by Google

l'autre changeront, et avec elles le rapport de nous aux choses, nos jugements sur ces rapports. Tel est l'argument par lequel on prétend établir le caractère variable et relatif de la vérité de nos sensations et de nos perceptions.

Ce caractère peut s'accorder sans préjudice pour la vérité, car il ne tombe pas sur elle, mais sur les états affectifs ou cognitifs qui sont la matière de nos jugements. La vérité sera toujours semblable à elle-même, malgré cette variation, si les jugements sont toujours ce qu'ils doivent être en conséquence d'une nature donnée quelconque.

La formule du vrai est au-dessus de ces hypothèses, et cette formule est une pour toutes les intelligences possibles, depuis Dieu jusqu'à la dernière de ses créatures pensantes : cette formule, il faut la répéter, et ne la perdre jamais de vue dans le cours de cette discussion :

La vérité est la conformité du jugement de fait au jugement de droit. En d'autres termes : la vérité est le rapport de droit, ou qui doit exister dans notre esprit, d'après les lois de notre nature intellectuelle, entre deux idées dont l'une est affirmée ou niée de l'autre.

Un jugement est vrai dès qu'il est ce qu'il doit être ;

Un jugement est faux dès qu'il est ce qu'il ne doit pas être.

Deux questions se présentent maintenant : 1° un jugement de droit ne doit-il pas être lui-même tel ou tel absolument, dans des circonstances déterminées, sous peine de condamner la vérité à n'être que relative? 2° à quoi peut-on reconnaître le rapport de conformité ou de non-conformité du jugement de fait avec le jugement de droit?

La première de ces questions est celle du caractère

Digitized by Google

relatif ou absolu de nos connaissances ; la seconde celle du critère ou du signe qui nous permet de nous assurer de la vérité de nos jugements.

Principes. — 1° Toute intelligence a ses lois particulières ou déterminées, Dieu lui-même a sa manière propre ou divine de connaître.

2° L'homme aussi a sa manière de penser et de connaître.

3° Toute intelligence soumise à des lois spéciales, a par là même une manière générale de connaître.

4° Une intelligence quelconque est dans le vrai dès qu'elle connaît comme il est de sa nature de connaître, parce qu'alors le jugement de fait est identique au jugement de droit.

Si ces principes sont vrais, d'une vérité pour ainsi dire axiomatique, nous ne pourrons méconnaître la vérité des conséquences suivantes :

Il n'y a ni connaissance ni pensée absolue; car une pensée et une connaissance de cette nature seraient le produit d'une intelligence absolue. Or, une intelligence absolue serait celle qui n'aurait aucune loi particulière de connaître, qui connaîtrait sans connaître d'une certaine façon, qui ne serait point *une* intelligence déterminée, mais *l'*intelligence en général. Et alors, cette intelligence en général, outre qu'elle n'est autre chose qu'une pure abstraction ; cette intelligence, disons-nous, n'est plus ni celle de Dieu, ni celle de l'homme. Et alors ou elle n'est qu'une vaine abstraction, ce qu'il y a de commun dans toute manière de connaître, une connaissance sans mode, et par là même impossible, ou une connaissance avec mode spécial : dans ce dernier cas elle devient nécessairement une manière particulière encore de connaître, mais telle que ni la connaissance di-

Digitized by Google

vine, ni la connaissance humaine ne s'y trouvent conformes, car ces deux sortes de connaissances sont déterminées.

La connaissance *absolue* ne serait donc pas une connaissance, ou si elle en était une elle serait nécessairement aussi un mode particulier de connaître, une connaissance spéciale, distincte, *relative*. Ce qui est d'ailleurs contradictoire.

On ne pourrait donc plus la prendre pour commune mesure et pour règle des autres manières de connaître. Il faudrait toujours que la connaissance divine et la connaissance humaine restassent ce qu'elles sont, et que l'une et l'autre fussent jugées, dans leurs opérations, suivant leurs propres lois.

Dira-t-on que cette prétendue connaissance absolue est celle même de Dieu, et qu'on ne peut les opposer l'une à l'autre? — Premièrement c'est une hypothèse; — secondement c'est nier que l'intelligence divine soit divine, qu'elle ait ses lois, sa nature propre; — troisièmement c'est réaliser une abstraction; — quatrièmement c'est nier d'une manière absolue toute intelligence en Dieu, car une intelligence qui ne connaît pas d'une certaine manière, est une intelligence dont les idées n'ont aucun caractère, aucune détermination, aucune distinction possibles ni entre elles ni par rapport à celles d'autres êtres intelligents. Ce ne sont donc pas des connaissances. — Cinquièmement donc, affirmer que l'intelligence divine est une intelligence, ou même l'intelligence absolue, c'est dire que Dieu est et n'est pas une intelligence, c'est tomber en contradiction avec soi-même.

Point donc d'intelligence absolue, par conséquent de connaissances absolues; point donc enfin de vérités absolues, dans le sens indiqué plus haut. Nous revien-

Digitized by Google

drons tout à l'heure sur les objections qui nous attendent.

Ce qui a fait imaginer une intelligence absolue, c'est la fiction de la réalité objective du vrai; cette première erreur a dû engendrer l'autre. Il est clair en effet que si la vérité est un quelque chose qui ait sa nature substantielle propre, cette substance demande à être pour ainsi dire assimilée à l'intelligence, et qu'il n'y a qu'une seule manière possible de la connaître sans la dénaturer, celle qui fait de la vérité et de l'idée une seule et même chose, ou tout au moins deux choses essentiellement identiques. Partout, où cette identité, cette équation rigoureuse ne se rencontre pas, la vérité n'aura pas été perçue, saisie; l'esprit ne l'aura pas pénétrée, ne s'en sera pas nourri, ne l'aura pas faite sienne; il lui restera étranger, comme elle lui est étrangère. Il aura des états intellectuels sans doute, et ces états seront vrais en ce sens qu'ils existeront, mais ils ne seront pas vrais en cet autre sens qu'ils ne seront pas ce qu'ils doivent être par rapport à la vérité en elle-même. L'ombre de cette vérité, mais non la vérité même, aura seule été perçue. Or si ce n'est pas là l'erreur, il s'en faut bien peu, surtout quand on prend l'ombre pour la réalité.

L'intelligence absolue, dans cette fausse hypothèse, est donc celle qui ne voit pas ainsi la vérité, sous un faux jour, sous un aspect qui en dénature les formes et l'essence, mais qui la contemple face à face, et l'absorbe pour ainsi dire dans toute sa plénitude et sa pureté. Telle est l'unique manière adéquate de connaître; toutes les autres ne sont que des points de vue relatifs aux constitutions intellectuelles, et ces constitutions sont toutes impropres à la vérité, si elles n'ont pas été créées sur le modèle de celle qui connaît pleinement et par excellence toute la vérité.

Digitized by Google

De là par conséquent cette prétention, fort naturelle encore dans cette même hypothèse, que l'intelligence de l'homme est de même nature que celle de Dieu, c'est-à-dire qu'elle est soumise aux mêmes lois, et que toute la différence consiste dans les degrés d'énergie et dans la justesse des opérations, mais nullement dans l'essence ou la nature.

Rendons à la vérité son véritable caractère, et nous ne nous verrons pas ainsi contraints ou de désespérer de la posséder, ou de nous assimiler témérairement à Dieu. Sachons reconnaître que la vérité n'est point l'objet de la connaissance, mais son caractère logique ou de réflexion ; — qu'elle dépend essentiellement de la nature de l'intelligence ; — que son caractère n'est donc absolu que consécutivement, relativement, hypothétiquement, et point du tout absolument ; — que la vérité que nous appelons absolue n'est encore qu'une vérité humaine, mais avec un caractère d'universalité, d'impersonnalité et de nécessité qui ne nous permet pas de concevoir que des êtres doués de raison puissent juger autrement que nous sous ce rapport ; — que ce caractère lu-imême tient essentiellement à la constitution de notre intelligence, et se montre ainsi éminemment humain ; — que l'impersonnalité n'exclut que les idiosyncrasies, les diversités individuelles dans notre espèce, et les diversités entre une espèce raisonnable et une autre, sans du reste que nous ayons une autre garantie de la vérité de cette dernière exclusion, que l'affirmation immédiate de la raison ; — que cette affirmation étant une loi de notre raison, doit être acceptée comme telle, de la même manière que nous devons accepter tout le reste de notre nature à titre de fait.

Ce n'est pas là nous assimiler témérairement à Dieu ; c'est tout simplement reconnaître ce double fait : 1° que

Digitized by Google

nous ne pouvons concevoir l'intelligence divine que par analogie avec l'intelligence humaine; 2° qu'il nous est dès lors impossible, si nous voulons essayer de nous faire quelque idée de la manière de connaître de Dieu, de ne pas la soumettre à des lois analogues à celles qui régissent notre intelligence, surtout en ce qui regarde les opérations du ressort de la raison pure, et qui produisent cet ordre d'idées que nous appelons proprement idées rationnelles, notions ou conceptions.

Or qu'implique cette double impuissance? La nécessité *rationnelle* absolue de croire que Dieu ne connaît pas autrement que l'homme? — Point du tout, mais seulement la nécessité *conditionnelle* de concevoir l'intelligence divine d'après celle de l'homme, si nous voulons nous en faire quelque idée. Mais la raison ne nous force en aucune manière à préciser cette idée. C'est sa tendance, je le sais, mais cette tendance n'est point une violence: la réflexion, qui est aussi naturelle que la raison spontanée, — car l'homme ne se donne pas plus l'un de ces pouvoirs que l'autre, quoiqu'il exerce l'un plutôt que l'autre, — la réflexion met le frein légitime et salutaire du doute à l'emportement aveugle de la raison spontanée. Disons mieux, l'intelligence qui réfléchit, qui se connaît, qui sait par expérience les erreurs où la précipite sa légèreté, l'intelligence devenue raisonnable par l'expérience et la réflexion, ne prend ses propres lois que pour ce qu'elles sont, pour des faits; elle en apprécie la force, et ne reconnaît de nécessité que là où la nécessité existe. Elle sait de plus qu'analogie et identité sont choses fort différentes; que le degré de cette différence, sa nature même, est inassignable; que les conditions instrumentales ou organiques de la connaissance des choses extérieures n'étant pas les mêmes, les idées de la matière ne sauraient être les mêmes non

Digitized by Google

plus en Dieu et dans l'homme ; que si les perceptions que nous appelons externes, ne sont pas les mêmes dans Dieu et dans l'homme, les idées rationnelles qu'elles rendent nécessaires pour notre intelligence, n'ont plus de raison dans l'intelligence divine.

Que devient alors la conception d'impénétrabilité ou d'étendue résistante, d'étendue solide, celle d'étendue pure, d'espace? Voilà la géométrie singulièrement compromise en Dieu? La géométrie ne serait-elle donc qu'une science humaine, malgré son caractère absolu?

Dieu, dont l'être est conçu immuable, non seulement dans son essence, mais encore dans ses états, Dieu, en qui la félicité, la connaissance et la volonté ne défaillent jamais, et sont toujours ce qu'elles peuvent être absolument, puisque rien d'étranger à l'essence divine qui les produit ne peut les faire changer ; Dieu souverainement immuable connaîtra-t-il la succession, la durée : et s'il ne connaît ni l'une ni l'autre, connaîtra-t-il la durée absolue, le temps? Et s'il ne connaît pas le temps, connaît-il le nombre? A-t-il besoin de le connaître? Pas plus sans doute qu'il n'a besoin de raisonner. L'arithmétique ne serait-elle pas aussi une science tout humaine?

Toutes les sciences que nous appelons exactes, et dont la raison humaine est fière à bon droit, ne seraient-elles donc que de magnifiques témoignages de notre faiblesse? ne seraient-elles pas un défaut dans la nature divine?

Il serait facile à la raison d'ajouter à ces motifs d'hésitation et de modestie.

Mais allons plus loin, supposons ce que nous ignorons cependant, malgré la grande vraisemblance du fait; supposons qu'il n'y ait point de mathématiques

Digitized by Google

pour Dieu, parce que sa manière de connaître est au-dessus, différente même de la nôtre, est-ce à dire pour cela que les mathématiques cesseront d'être une science vraie, absolument vraie? Nullement. Elles seront toujours la conséquence nécessaire de l'esprit humain, l'expression la plus rigoureuse d'une de ses lois intellectuelles, un ordre d'idées d'une clarté, d'une vérité et d'une beauté toutes particulières.

Quelle difficulté y a-t-il donc à reconnaître que les rapports qui constituent les connaissances, la vérité de ces connaissances, peuvent être diversifiés à l'infini par la toute-puissance créatrice? Pourquoi nierait-on que Dieu ait créé les mathématiques et les autres sciences humaines en créant l'homme, et qu'il est ainsi l'auteur de la vérité, quel que soit le sens donné à ce mot?

On parle de vérités éternelles, au nombre desquelles on place les mathématiques. Mais qu'est-ce à dire autre chose, sinon que ces sortes de vérités se présentent à notre esprit avec un caractère d'invariabilité et de nécessité logique, qui les fait concevoir éternellement les mêmes pour toutes les intelligences raisonnables, comme est l'intelligence humaine? Ces vérités, qui ne sont en soi rien d'existant, sont donc éternelles, en ce sens qu'elles sont de nature à pouvoir, à devoir être conçues dans tous les temps par des intelligences raisonnables, intelligences qui sont elles-mêmes éternellement possibles. Et si l'on conçoit l'intelligence divine assez semblable à celle de l'homme pour qu'elle ait des idées mathématiques, ces idées seront éternelles comme Dieu lui-même. Dans le cas contraire, leur éternité réelle supposerait l'éternité d'intelligences propres à les concevoir, éternité que notre raison n'affirme point.

On se prévaudra sans doute de cet aveu, et l'on nous demandera si le cercle avec ses propriétés nous laisse,

Digitized by Google

sur son éternité, le même doute que l'existence d'intelligences raisonnables, tels que les hommes. — La réponse est simple : cette question n'a de sens que dans l'hypothèse où l'on réalise les idées mathématiques. Mais si on les laisse avec leur nature pure et simple d'idées, comme elles ne sont rien de réel, comme elles ne peuvent jamais rien être de semblable, il n'y a pas lieu de se demander si elles ont été créées ou si elles sont éternelles. N'étant rien de réel en soi, elles ne sont substantiellement ni créées ni éternelles. Elles ne sont qu'un certain état intellectuel *toujours* possible; et c'est précisément cette possibilité, considérée objectivement, qui fait leur éternité.

Ajoutons que les objets fictifs des idées mathématiques n'étant pas dans le temps, puisque ce ne sont pas des phénomènes, sont par là même nécessairement conçus à l'abri de toute contingence et de toute succession. Et cependant comme on les réalise, ils n'ont plus d'autre rapport avec la durée que celle de la non-contingence et de l'invariabilité, c'est-à-dire de l'éternité. Il en est de même de toutes les idées purement rationnelles; dès qu'on leur donne un objet, cet objet se trouvant par sa nature en dehors du temps, semble être éternel. C'est ce qui arrive, par exemple, avec les notions de justice, de vérité, etc. Mais le fait est que ces objets n'étant que de purs idéaux, ne sont ni dans le temps ni hors du temps, ni contingents ni nécessaires, ni passagers ni éternels.

On pourrait insister peut-être, et nous objecter que nous méconnaissons la nécessité de ces sortes d'idées, nécessité qui est la raison de leur éternité. — Non, nous ne méconnaissons rien : la nécessité des conceptions n'est qu'une nécessité logique, et non une nécessité d'existence; c'est une nécessité de *rapport*, et non

Digitized by Google

pas une nécessité d'*être*. Il y a ici trois grandes confusions, et j'en parle d'autant plus volontiers que notre enseignement philosophique est généralement très fautif en ce point.

En parlant de la nécessité de certaines de nos connaissances, on commet la faute de faire tomber cette nécessité : 1° sur un objet fictif de cette idée ; 2° sur l'idée même comme phénomène intellectuel; 3° sur l'idée considérée en soi, et non plus quant au fait de son apparition dans l'esprit.

Eh bien, le fait est que la nécessité n'est point là, et que ce sont autant d'erreurs. L'objet de l'idée n'étant rien de réel, ne peut être nécessaire. — La présence de l'idée dans l'esprit est si peu nécessaire qu'elle y paraît tard, et en disparaît à chaque instant; si peu nécessaire encore, que la science des mathématiques, qui ne sera peut-être jamais achevée, n'est qu'un système d'idées nécessaires, et que ce système est loin d'être fatalement et toujours dans toutes les intelligences humaines. Enfin une idée rationnelle, mathématique ou autre, considérée en elle-même, sans rapport avec quelque autre, ne présente aucun caractère de nécessité.

Qu'y a-t-il donc de nécessaire dans les idées? Le voici : premièrement une nécessité de fait commune à toutes les idées, empiriques ou rationnelles, nécessité relative et hypothétique, qui consiste en ce qu'une idée se présente fatalement à notre esprit quand nous sommes dans les circonstances propres à mettre notre intelligence en jeu pour la produire. Une autre nécessité, mais toute rationnelle, nécessité primitive, absolue, et qui est le partage exclusif des notions proprement dites, ou des idées de la raison : c'est le rapport d'identité qui existe entre les termes d'un jugement analytique, et le rapport

Digitized by Google

non moins nécessaire qui préside à la formation binaire et par opposition des idées synthétiques primitives, telles que celles d'être et de néant, de substance et de mode, de cause et d'effet, de juste et d'injuste, etc. Ces sortes d'idées sont en effet liées d'une liaison logiquement invincible ; l'une est nécessaire à la formation, à l'intelligence de l'autre ; elles ne se posent qu'en s'opposant. C'est le cas de beaucoup de jugements synthétiques *a priori*. Une troisième et dernière nécessité en matière d'idées rationnelles, est celle de leur application aux phénomènes qu'elles sont destinées à éclairer, à rendre intelligibles. C'est encore là une nécessité de fait, mais qui tient aussi quelquefois (en matière expérimentale) de la nécessité hypothétique et logique, par exemple l'application d'une idée générale à une classe d'individus ; suivant que cette idée générale sera faite de telle ou telle manière, qu'elle comprendra un plus ou moins grand nombre d'éléments, elle s'appliquera nécessairement aussi d'une manière ou moins large ou plus large.

Je crois donc pouvoir conclure que la nécessité de certaines idées, leur nécessité rationnelle, analytique ou synthétique, la seule dont on entende parler, ne prouve en rien leur éternité, et que la philosophie n'a pas à s'en préoccuper à ce point de vue.

Les vérités morales n'échappent pas à la théorie que nous venons d'établir, et leur autorité n'en souffre point. Elles restent avec leur caractère obligatoire, universel, nécessaire. Elles sont notre loi, celle de tous les êtres doués d'une raison morale. Cette loi nous a été donnée pour servir de règle absolue à nos actions, et non pour juger celles de Dieu, qui nous sont inconnues, et que nous ne sommes pas obligés de connaître. Mais elles s'imposent cependant à la volonté divine elle-

Digitized by Google

même, dès qu'on la conçoit soumise à une raison pratique analogue à celle de l'homme.

Il importe beaucoup de remarquer les conséquences auxquelles aboutit nécessairement la théorie que nous combattons, celle qui réalise la vérité et qui prétend à une connaissance adéquate de cette vérité.

En ce qui regarde la connaissance humaine, cette théorie conduit au scepticisme, puisqu'elle ne peut absolument pas établir que nous connaissions les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Si la vérité n'appartient qu'à des connaissances de cette nature, et qu'il soit contradictoire qu'une chose soit connue autrement qu'en conséquence des lois intellectuelles du sujet connaissant, il n'y a plus de vérité dans nos jugements.

Dieu lui-même est condamné à l'ignorance absolue ; il n'échappe au scepticisme qu'à la condition du panthéisme. Encore le panthéisme ne l'affranchit-il pas du scepticisme. Prouvons ces trois propositions.

Il est facile de faire des métaphores sur la connaissance de Dieu, d'assimiler la vérité substantielle à ses idées, d'affirmer au moins une sorte d'équation entre ces deux choses. Mais si l'on ne veut pas se payer de mots, si l'on veut aller au fond de l'hypothèse (car c'en est une), voici le premier résultat imposé par la logique : c'est que s'il y a identité essentielle et numérique, unité de nature et de choses, entre la vérité et les idées de Dieu, alors sans doute Dieu connaissant ses idées, connaît aussi la vérité en soi. Mais à quelle condition? A celle-ci, que les choses connues de Dieu ne soient que ses idées, ses états intellectuels, des déterminations de son être pensant, des accidents de sa substance, en un mot, rien en soi.

Voilà donc la vérité absolue qui cesse d'être en soi,

Digitized by Google

qui cesse d'être autre chose que Dieu. Dieu en ce sens est toute vérité, parce qu'il est toute réalité.

Cette conséquence est invinciblement imposée d'une part à ceux qui définissent Dieu : l'Etre, et qui veulent que Dieu possède la vérité en soi, car alors la vérité ne peut plus exister que dans les idées de Dieu.

Elle s'impose avec la même force, d'une autre part, à ceux qui définissent la vérité : l'Etre, et qui veulent également que les idées de Dieu soient identiques avec la vérité, car cet être devient inévitablement ou l'être de Dieu lui-même, sa réalité substantielle, ou ses propres idées. Dans ces deux cas, il n'y a toujours qu'un être, Dieu.

Elle s'impose avec une double nécessité à ceux qui définissent tout à la fois Dieu et la vérité de la même manière : l'Etre ou ce qui est. Si Dieu est l'être, si la vérité est l'être, comment la vérité et Dieu ne seraient-ils pas une seule et même chose, envisagée seulement sous deux aspects différents?

Voilà donc le monisme panthéistique qui sort de la théorie réaliste et absolutiste de la vérité.

Je dis que le scepticisme en sortira également si l'on veut éviter le panthéisme, et que Dieu se trouvera aussi ignorant que l'homme, en ce sens que ses idées ne seront pas plus adéquates à la vérité absolue que celles des humains.

En effet, si nous posons d'un côté une vérité réelle, objective, d'un autre côté l'intelligence divine, il va s'établir entre ces deux termes un rapport, non pas d'identité, c'est contre l'hypothèse, mais un rapport de diversité, qui sera la connaissance divine. Cette connaissance sera nécessairement le résultat de fait, toujours conforme à ce qu'il doit être, au résultat de droit. Cette justesse constante du résultat sera la seconde différence

Digitized by Google

entre la connaissance divine et la connaissance humaine. La première consiste dans la différence analogue ou essentielle des deux sortes de connaissances, suivant la différence analogue ou essentielle entre l'esprit de Dieu et celui de l'homme.

Supposons encore, en cas d'analogie, une différence en degrés au profit de la connaissance divine. Voici maintenant la ressemblance, et cette ressemblance aboutit de part et d'autre au scepticisme. En effet, une vérité réelle, substantielle, distincte de Dieu, objet de sa connaissance, est une hypothèse absolument inintelligible pour nous, ou bien elle entraîne cette conséquence, que cette vérité étant une chose, et la connaissance divine une autre, il n'y a pas identité numérique entre elles ; qu'il n'y a pas non plus identité de nature, puisque la vérité est être, substance, et que la connaissance est idée, modification intellectuelle d'un principe pensant, modification qui, de plus, prend nécessairement le caractère déterminé voulu par la double nature distincte et différente de la vérité et de Dieu même.

Donc, à moins de retomber dans l'unité de substance entre la vérité et Dieu, à moins de renoncer à l'hypothèse du dualisme, la connaissance de Dieu devient aussi une connaissance relative, sa vérité une vérité relative. Or toute vérité relative étant rejetée comme une illusion, comme un fantôme trompeur qui veut usurper la place de la vérité vraie ou absolue dans l'intelligence, Dieu lui-même se trouvera condamné à une ignorance invincible de la vérité. Cette ignorance sera pire que le scepticisme, puisqu'elle ne laissera pas le plus léger espoir, pas le moindre doute sur la nature relative ou menteuse de la connaissance.

Mais le comble de l'abîme, c'est que le scepticisme divin est tellement inexorable dans l'hypothèse de la

Digitized by Google

vérité absolue, qu'il ne cède au panthéisme qu'en apparence, et que la vérité ne peut être payée au prix même de cet immense sacrifice.

Supposons en effet que Dieu soit l'être, la réalité absolue, la vérité tout entière : connaîtrait-il pour cela la vérité même, la vérité en soi, cette vérité substantielle dans son intimité dernière et la plus profonde? Oui, si l'être, l'être divin lui-même, n'est que l'idée de Dieu, si cette idée est Dieu tout entier, et si de plus cette idée a conscience d'elle-même sans réflexion, si elle n'est point à elle seule objet et sujet tout à la fois; car du moment que cette double condition n'est point satisfaite, il y a dualité en Dieu, et la connaissance devient nécessairement relative, et au caractère de relativité s'attache invinciblement celui d'ignorance de la vérité absolue.

Si Dieu est être et connaître, la pensée et son être seront deux choses différentes, et en vain serait-il tout l'être, tout le connaître, son connaître ne serait jamais son être substantiel.

C'est ainsi que la plupart des métaphysiciens les plus célèbres ont refusé à la connaissance de nous-mêmes par nous-mêmes, un caractère adéquat à notre nature ; notre propre essence nous est inconnue, et la pensée intuitive, spontanée ou réfléchie, ne dépasse pas les phénomènes et les conceptions ontologiques qu'il est de notre raison de former en conséquence.

Or, ces phénomènes et ces conceptions ne sont pas notre être le plus intime, et ne le représentent même en aucune manière : nous avons le sentiment, l'idée de cette limite ; nous ne savons rien au-delà, mais il est cependant de la nature de notre esprit de croire à quelque chose de plus qu'à un sujet indéterminé, à un vague *nescio quid* qui serait le même pour toutes les réalités, et qui ne pourrait plus dès lors être la raison de la diver-

Digitized by Google

sité des déterminations que nous offrent les différents êtres. Ces idées ontologiques dernières que nous appliquons à notre principe pensant, comme à tout le reste, ou, si l'on aime mieux, à tout le reste de même qu'à ce principe, ces idées ne sont que des produits spontanés, primitifs de notre raison, l'expression des lois intellectuelles qui la régissent ; ce sont des formes de la connaissance, et non point l'image des choses réelles, bien moins encore leur nature.

En raisonnant par analogie, comme il est entendu qu'on le fait ici, l'on peut donc dire : ou Dieu est quelque chose de plus que ses propres idées, — ou il n'est que ses idées, qu'idées mêmes, et encore des idées non réfléchies. Dans le premier cas, il ne possède point la vérité absolue ; dans le second, il n'existe plus rien que des idées, et nous payons la vérité au prix de la réalité même, nous aboutissons à l'idéalisme absolu.

Est-ce assez de monstruosités ? Non, puisque l'hypothèse que je combats en recèle encore. La logique ne lui permet de se reposer ni dans le dualisme réel, ni dans le monisme panthéistique, ni dans l'idéalisme spontané ou qui ne prend pas connaissance de lui-même, ni dans l'idéalisme réfléchi ou qui se connaît. Non, il faut marcher jusqu'au bout des principes, et dévorer complétement l'absurde ; il faut que Dieu retombe avec tout le reste dans le néant. S'il n'est plus qu'idée, il n'est plus qu'une vaine abstraction ; c'est un mode sans substance, un attribut sans sujet, une détermination qui ne détermine rien, une vraie contradiction, un pur néant.

Voilà donc où aboutit cette prétention dogmatique outrée : la négation de l'homme et celle de Dieu même. L'ignorance absolue devient ainsi la conséquence nécessaire du dogmatisme absolu.

Digitized by Google

Concluons : nous admettons avec le sens commun réfléchi ou qui se connaît, des connaissances et des vérités de deux sortes, suivant qu'elles ont un caractère relatif ou absolu, suivant qu'elles sont empiriques ou rationnelles, contingentes ou nécessaires, particulières ou universelles, de formation réfléchie et successive, ou de formation spontanée et indivisible. Mais les unes et les autres sont relatives à notre nature, en dépendent inévitablement, et ne peuvent pas plus en être affranchies que nous ne pouvons être hommes et ne l'être pas tout à la fois. Les vérités absolues sont donc relativement et non absolument absolues ; elles sont relatives-absolues, les autres sont relativement relatives. Les unes ne sont relatives qu'à un degré, les autres le sont à deux degrés. Voilà toute la différence. On sait ce qu'il en coûte d'en chercher un autre.

Il nous reste à parler de l'hypothèse de ceux qui, comme M. Ubaghs (dans sa *Logique*, p. 132, 3e édit., 1839, Louvain), distinguent une double vérité, l'une dans les choses, l'autre dans l'esprit. Suivant nous, la vérité n'est qu'un caractère du jugement, et n'est par conséquent que dans l'esprit. Combien d'ailleurs de jugements vrais qui n'ont aucun caractère ontologique? L'hypothèse de la vérité dans les choses ne diffère point au fond de celle qui en fait une réalité ; seulement, dans la première, la vérité se montre sous différentes faces, elle n'a point une physionomie purement logique ou abstraite ; elle ne tient pas à la forme des jugements, forme qui est essentiellement une, mais elle s'attache à la matière. Cette hypothèse est doublement erronée, par la raison que la vérité de nos jugements tient uniquement à leur forme, ce qui a fait reconnaître à tous les logiciens que les idées prises en elles-mêmes, ou sans affirmation, ne sont ni vraies ni fausses. De plus,

Digitized by Google

les choses sont purement et simplement, elles ne sont ni vraies ni fausses. C'est donc courir après une chimère, et s'exposer au scepticisme que de poursuivre ce qu'on appelle la *vérité essentielle, absolue* des choses. Ce qu'on pourrait appeler, fort improprement du reste, la vérité essentielle, n'a rien d'absolu : il varie suivant la nature des intelligences avec lesquelles ces choses se trouvent en rapport. Il n'y a plus lieu de dire alors ni que nous connaissons, ni que nous ne connaissons pas la véritable essence des choses. De pareilles propositions deviennent des non-sens.

CHAPITRE II

Points essentiels dans la question, ou résumé du chapitre précédent.

Une organisation et une situation étant données, la sensation ou la perception sont ce qu'elles doivent être. Il y a déjà là une sorte de vérité.

Une constitution intellectuelle étant donnée, elle fera sur les sensations, les sentiments, les intuitions et les perceptions, les opérations qu'il est de sa nature de faire pour avoir des idées.

Les idées, une fois formées, s'appliquent aux phénomènes ou se combinent entre elles. C'est particulièrement dans ces sortes d'opérations, qui supposent toujours le jugement, que la vérité et l'erreur sont possibles. Il y a vérité dans nos jugements quand ils sont ce qu'ils doivent être, par suite des lois qui en régissent les rap-

Digitized by Google

ports avec la nature même des choses. Il y a erreur dans le cas contraire.

Si, à la faveur du vague de la sensation, de l'intuition, de la perception, de l'idée, l'imagination vient à dénaturer l'un de ces états, le jugement s'attachant à ce produit moitié vrai, moitié faux de la pensée, l'estimera en conséquence, et le jugement, relativement vrai par un côté, sera faux cependant par un autre, puisqu'il ne sera pas ce qu'il aurait dû être s'il n'y avait pas eu déception par l'imagination.

Sans doute cette déception était naturelle dans la circonstance; mais si l'on ne voulait admettre d'erreurs qu'autant qu'elles ne seraient pas naturelles, il n'y en aurait point, puisque l'erreur consiste essentiellement dans une surprise de l'entendement par des apparences trompeuses, et qui peuvent être reconnues pour ce qu'elles sont par un examen plus attentif.

Nous définissons en conséquence la vérité : la conformité du jugement de fait au jugement de droit. Le jugement *de fait* est celui qui est réellement porté dans des circonstances déterminées. Le jugement *de droit* est celui qui doit être porté dans les mêmes circonstances par un esprit bien fait, exercé, et tellement circonspect qu'il ne donne son plein assentiment que lorsqu'il est impossible de le refuser.

Le jugement de droit est, comme on voit, un idéal. C'est le jugement que porterait un homme infaillible. Cet homme jugerait encore en homme; et, sous ce rapport, la vérité de ses jugements serait toujours relative; mais à cette condition et dans ces limites il y a une vérité qu'on peut appeler humaine, et qui doit servir de règle à chacun.

L'erreur a donc lieu toutes les fois qu'on s'écarte du

Digitized by Google

jugement normal. Elle est proportionnée au degré même de l'écart.

Les notions fondamentales de la raison étant un produit essentiellement spontané, fatal même, de l'esprit, étant de plus essentiellement unes, elles ne pourraient être fausses qu'autant que la raison qui les produit fonctionnerait autrement qu'il n'est dans sa nature de le faire. C'est ce qui n'arrive point. L'expérience semble même prouver qu'un homme serait plutôt privé de raison que d'avoir une raison corrompue.

Ce n'est donc pas dans les notions fondamentales que l'erreur est possible, mais bien dans l'application de ces notions. Les phénomènes, les idées, en un mot la matière à laquelle s'applique la notion, peut être mal déterminée, dénaturée et faussée par conséquent, et dès lors appeler une notion qui ne lui convient que relativement. C'est ainsi, par exemple, que si l'on se trompe sur les intentions d'un agent, ou sur la nature même de son action, si on lui suppose une bonne volonté quand en réalité elle est mauvaise, on estimera son action méritoire, louable, moralement bonne, quand elle est cependant blâmable. Ce ne sont pas les notions de bien et de mal moral qui sont ici défectueuses, quoiqu'elles ne conviennent point dans l'application qui en est faite; l'erreur n'est même pas ici dans l'application, elle est dans la fausse estimation de l'action comme matière à laquelle s'appliquent ces notions comme formes morales (1).

Les notions, combinées entre elles, donnent naissance aux sciences rationnelles pures, telles que les mathématiques pures, la logique pure ou subjective, etc.

(1) Voir, sur ce sujet, notre ouvrage intitulé : *La morale; son principe essentiel et ses principes accessoires.*

Digitized by Google

Ces sciences, les premières surtout, portent le nom d'exactes par excellence. Plus elles sont pures de toute donnée phénoménale, plus elles sont exactes et rigoureuses en réalité, moins elles sont sujettes à l'erreur.

Mais il faut soigneusement distinguer, dans les sciences de raisonnement, ce qui est de forme et ce qui est de matière : on peut être très exact, très rigoureux et très vrai dans la forme, et se tromper dans le fond ou dans les prémisses. La science n'est vraie alors que d'une vérité purement logique, formelle ou dialectique, mais nullement d'une vérité matérielle.

Or, à moins de faire de la dialectique pour elle-même, ce qui serait un jeu d'une parfaite frivolité, il n'y a pas de science qui ne doive s'estimer que par son côté purement formel; toutes aussi veulent, au contraire, être prises par leur côté matériel, et en tirent même leur nom.

C'est donc une grande illusion de la plupart des philosophes du moyen âge, de s'être imaginé que la grande affaire était d'entasser raisonnements sur raisonnements à la suite d'une définition plus ou moins arbitraire, et d'avoir défini lorsqu'il fallait observer et décrire, d'avoir déduit quand il fallait induire. Aussi, par suite de cette fausse méthode, la science du moyen âge en général n'est plus pour nous qu'un stérile et fatigant cliquetis de syllogismes d'où rien de vraiment instructif ne sort, parce qu'il n'y avait rien d'instructif déjà dans les prémisses.

Notre définition de la vérité diffère de celles qui ont été généralement données, mais plus néanmoins dans les mots que dans les choses. Ainsi l'on dit ordinairement que la vérité est *ce qui est;* — ou : la *conformité de nos idées et de nos jugements avec ce qui est.*

Il est facile de voir le vice de ces définitions, prises à la lettre :

Digitized by Google

1° Ce qui est serait encore, nos idées exceptées, alors même que nous n'aurions point d'idées.

2° Ce qui est l'est donc indépendamment de la pensée, tandis que la vérité la suppose nécessairement.

3° La vérité est si peu ce qui est qu'elle n'est réellement qu'un rapport, une notion, la qualité même d'un jugement, car il n'y a que des jugements dont on puisse dire qu'ils sont vrais : les choses qui sont ne sont pas vraies, elles sont purement et simplement; celles qui ne sont pas ne sont pas fausses, elles ne sont pas, voilà tout.

4° Cette première définition suppose en outre qu'il n'y a de vérité qu'en matière ontologique ou de réalité. Toutes les vérités au contraire sont sans objet propre ou direct, puisqu'elles ne sont que le rapport d'un sujet à un attribut, d'une idée ou notion à une autre idée ou notion.

5° Si par *être* (ce qui est), on entendait une existence de relation, de rapport positif ou négatif, l'expression serait au moins impropre, car ce qui est ainsi n'est pas; il n'est pas d'une existence phénoménale du moins.

6° Enfin, si la vérité était ce qui est, et si l'on entendait l'*être* dont il est ici question dans le sens de rapport, rien de vrai n'existerait en réalité; en sorte que ce qui est ne serait pas vrai, et que ce qui est vrai ne serait pas. L'opposition ne peut être plus manifeste, et avec elle la fausseté de la définition.

Et pourtant on a voulu dire une vérité; on a cru s'entendre; on s'est même entendu jusqu'à un certain point, mais on s'est fort mal expliqué : on a entendu par *ce qui est,* ce qui doit être en fait de jugement, et par *vérité,* le jugement réel, quand il est ce qu'il doit être, ce qu'il est absolument en idée, ou indépendamment des erreurs individuelles.

Digitized by Google

Quant à la seconde définition : **la conformité de nos** idées ou de nos jugements avec ce qui est, nous remarquerons :

1° L'assimilation vicieuse des idées et des jugements.

2° L'assimilation non moins erronée des idées ou des jugements aux choses.

3° L'impossibilité absolue de s'assurer de cette ressemblance, si les choses sont distinctes des idées, puisqu'on n'en sait que les idées qu'on en a.

4° Si l'on suppose que les idées ne sont pas distinctes des choses, on tombe dans l'idéalisme ou dans je ne sais quel réalisme mystique qui ne se comprend point.

5° Au fond, cette définition revient à la première et à la nôtre propre, puisqu'on n'entend ici par idées et jugements vrais que les jugements *réels* qui sont d'accord avec les jugements *intelligibles* ou absolus, qui ont seuls le droit d'être, de tenir le rang de jugements à demeure ou véritables, les autres n'en étant que l'ombre, la vaine apparence.

On a distingué différentes espèces de vérités suivant les différentes sortes de connaissances, ou suivant les points de vue d'où elles ont été envisagées. De là des vérités physiques, mathématiques, métaphysiques, morales, etc. De là encore des vérités subjectives, objectives; — absolues, relatives; — divines, humaines, etc.

La première division a lieu d'après la division même des différentes sortes de connaissances, c'est-à-dire d'après la diversité de la matière du vrai. Mais ce qui fait la vérité des unes fait aussi la vérité des autres; en sorte que la vérité est essentiellement la même, quelle qu'en soit la matière. Cette division n'est donc que le résultat d'une confusion, ou le résultat d'un langage figuré.

La seconde division est plus fondée : car nous avons

Digitized by Google

vu que certains jugements, suivant qu'ils sont envisagés d'une manière ou d'une autre, peuvent être regardés comme vrais ou comme faux. Considérés quant à la situation sensitive ou intellectuelle du sujet qui juge, ils sont vrais : tel est le cas des hallucinés. Considérés par rapport à l'homme idéal, à l'homme infaillible, parce qu'il use parfaitement de ses facultés intellectuelles, ils sont faux.

De même, si l'on prend pour type du jugement, non plus celui de l'homme infaillible, qui, après tout, n'est encore qu'un homme, mais l'intelligence absolue, divine, on trouvera, si du reste l'on se comprend bien, que les jugements les plus vrais de l'homme pourraient bien n'avoir de vérité que pour lui seul, n'être vrais que d'une vérité humaine, et par conséquent se trouver faux au point de vue d'une intelligence parfaite, qui ne serait pas soumise aux mêmes lois que la nôtre.

Du reste, si cette distinction se conçoit en matière de jugements sensitifs et perceptifs, elle n'a plus de sens dès qu'il s'agit des notions de la raison pure, de celles-là surtout qui n'ont pas de matière phénoménale directe. Nous ne savons plus alors de quoi nous parlons ; nous ne tenons plus que des mots vides de sens.

Qu'il ne soit donc plus question des vérités divines, dont nous ne pouvons nous faire aucune notion. Que nos vérités humaines, qui ont une apparence absolue, passent donc pour absolues, alors même qu'elles pourraient n'être encore que relatives, puisque nous ne pouvons nous faire aucune idée positive de ce que pourraient être des notions absolues d'une autre nature que celle que nous possédons.

Digitized by Google

CHAPITRE III

De l'erreur en particulier et de ses causes.

L'opposé de la vérité est la fausseté. Elle s'appelle *erreur* en tant qu'elle est regardée comme une vérité. D'après la définition donnée de la vérité, il est facile de donner celle de l'erreur.

Puisque nous recevons nos idées, nos connaissances, et que nous ne les fesons pas, et que, si nous inventons, nous ne l'ignorons pas, on conçoit à peine comment l'erreur est possible, et il ne faut rien moins que son existence pour croire à sa possibilité.

En effet, s'il n'y a pas d'erreur sans jugement, si tout jugement est essentiellement une conception de rapport, on ne comprend pas d'abord comment un rapport qui n'a pas de raison objective peut se présenter à l'esprit ; il semble que c'est un effet sans cause, que c'est une dérogation aux lois physiques et logiques tout à la fois.

On ne comprend guère mieux comment on peut nier un rappprt qui a sa raison objective, puisque pour le nier il faut le concevoir. C'est bien pis encore lorsque l'erreur n'est pas pure affirmation du faux ou pure négation du vrai, mais combinaison de ces deux opérations. La difficulté de comprendre et d'expliquer la possibilité de l'erreur avait déjà été reconnue par Platon. Le fait pose suffisamment la question.

Pour la résoudre, il faut examiner ce qui se passe

Digitized by Google

dans notre intelligence lorsque nous portons de faux jugements tant en matière empirique qu'en matière rationnelle. — Or, il y a dans tout jugement matière et forme, et c'est dans la forme que consiste essentiellement le jugement.

Notre intelligence serait condamnée irrémissiblement à l'erreur, si, une matière déterminée se présentant à elle, le rapport qu'elle concevrait n'était pas tel qu'il doit être. Je me trompe, si le rapport qui serait conçu était toujours le même dans les mêmes circonstances, il formerait un ordre particulier de vérités ; il y aurait encore là régularité et loi. Mais s'il n'était pas constant dans les *mêmes circonstances tant objectives que subjectives,* non seulement il n'y aurait ni régularité ni loi, mais il y aurait même contradiction. En sorte que l'erreur, dans ce dernier sens, nous semble absolument impossible. Et comment serait-elle possible, puisqu'alors l'intelligence n'aurait point de loi, ne serait pour ainsi dire pas? Il est donc nécessaire que dans les mêmes circonstances, une intelligence donnée soit affectée intellectuellement de la même manière, et comme sa nature demande à l'être en conséquence des lois qui la régissent.

Il faut donc, pour concevoir la possibilité réelle et logique de l'erreur, distinguer deux sortes de matières de nos jugements, l'une de droit, l'autre de fait. Celle-ci — fournie par la mémoire et l'imagination en matière empirique, par la mémoire, l'imagination et surtout par la raison en matière rationnelle ou mixte — offusque la première, se met à sa place, et la raison jugeant en conséquence de cette matière factice, mais rapportant, ou plutôt voulant rapporter son jugement à la matière de droit, tombe dans une confusion qui est *erreur* dans un sens et *vérité* dans un autre.

Digitized by Google

Ainsi se trouve conciliées et l'existence de l'erreur et son impossibilité.

De Tracy, dans sa *Logique*, est, à notre connaissance, l'auteur qui a le mieux traité ce sujet jusqu'ici. Mais il n'a pas su distinguer la part de l'imagination et de la raison (comme capacité des rapports) de celle de la mémoire, car il fait consister *la cause de toutes nos erreurs* dans l'*imperfection de nos souvenirs*. L'erreur est un phénomène bien plus complexe qu'un souvenir imparfait.

Toute erreur a une occasion vraie.

Moins une connaissance est déterminée, plus elle est vague, plus aussi on est sujet à l'erreur dans son application. Mais il est vrai qu'on court le danger de se tromper en la déterminant.

Toutes les erreurs possibles peuvent se réduire logiquement à deux classes : affirmer ou nier un rapport qui ne doit pas être affirmé ou nié. Je dis *qui ne doit pas être affirmé ou nié,* parce qu'on se trompe, non seulement en affirmant ce qui doit être nié et en niant ce qui doit être affirmé, mais encore en affirmant ou en niant d'un sujet un attribut qui n'a aucun rapport avec lui.

La classification suivante est plus approfondie, mais moins exacte. Elle est fondée sur le fait déjà reconnu que l'erreur ne peut être que l'application d'une notion à une matière subreptice de jugement. Et quoiqu'elle se rapporte plus particulièrement en apparence aux jugements dont la matière est empirique, néanmoins comme toute matière des jugements les plus abstraits suppose une idée sensible, suivant la doctrine de la *Critique de la raison pure,* cette classification peut pourtant servir pour tous les jugements erronés. D'ailleurs des jugements dont la matière serait parfaitement pure ne pour-

Digitized by Google

raient pas plus être erronés que la raison en soi ne peut être faussée. Il n'y aurait pas alors de raison d'erreur.

Les phénomènes tant internes qu'externes peuvent :

a) n'être pas rapportés aux réalités qu'ils modifient ;

b) être niés quoique existant ;

c) être affirmés quoique n'existant pas ;

d) n'être pas distingués dans leur complexité, c'est-à-dire être affirmés uns, identiques, quoique multiples et divers ;

e) être décomposés dans les expressions, quoique simples dans la réalité.

f) On peut de plus nier les rapports réels qu'ils ont entre eux ;

g) affirmer des rapports de ce genre qui n'existent pas ;

h) confondre plusieurs de ces rapports ;

i) en distinguer qui ne doivent pas l'être.

En résumé :

a) confondre, unir ce qui doit être distingué, désuni ;

b) distinguer, désunir ce qui ne doit être ni distingué, ni séparé.

D'où l'on voit que toute erreur revient à un vice ou de synthèse ou d'analyse.

Quoique les causes occasionnelles de l'erreur, les moyens de la prévenir ou de la découvrir puissent être traités tout aussi opportunément ailleurs qu'ici, nous en dirons néanmoins un mot dès maintenant.

Outre les causes prochaines et générales d'erreur que nous avons déjà fait connaître, il en est d'éloignées dont les unes sont générales aussi, et les autres particulières. L'inattention et la précipitation dans les jugements sont des causes occasionnelles qui peuvent être communes à tous les jugements. Il y a toujours précipitation, quel-

Digitized by Google

que temps qu'on ait mis à réfléchir, toutes les fois qu'on n'est pas certain de ce qu'on pense.

Les causes occasionnelles spéciales dépendent des circonstances où nous nous trouvons lorsque nous jugeons, et de la matière de nos jugements. Ainsi ces causes varient suivant qu'il s'agit de perceptions externes ou internes, ou de conceptions.

La sensibilité est aussi une cause occasionnelle indirecte d'un grand nombre d'erreurs.

Toutes les occasions de préjugés sont autant d'occasions d'erreurs encore.

On peut indiquer d'une manière plus particulière, comme occasions d'erreur : 1° les illusions des sens externes ; 2° celles du sens intime (de la mémoire, de l'imagination, de la récognition, de l'association des idées) ; 3° l'influence du langage sur la pensée; 4° celle des instincts, des inclinations, des habitudes, des émotions, des passions ; 5° celle des tempéraments, des sexes, de l'état de santé ou de maladie, de l'éducation, de la position sociale, de la profession, des fréquentations, des lectures, etc.; 6° ce qu'on appelle la fausseté du jugement, c'est-à-dire une tournure d'esprit qui nous fait envisager les choses et les idées sous un jour qui n'est pas celui sous lequel il convient de les considérer ; 7° une foi trop exclusive en son propre et privé sens; 8° la trop grande confiance aux autres hommes, même à l'autorité ; 9° les points de vue différents où nous nous sommes placés par opposition aux hommes dont nous jugeons les actes ou les paroles ; 10° des faux jugements antérieurs devenant la matière de jugements nouveaux ; 11° etc.

C'est moins là, du reste, une classification qu'une énumération empirique.

La classification des erreurs, comme toute autre,

Digitized by Google

peut se faire en partant de différents points de vue. Genovesi, par exemple, les divise en trois classes suivant qu'elles ont leur siége dans l'âme, dans le corps, ou hors de nous (*La Logica,* 5e éd., Venez. 1799, p. 10).

Cette classification, surtout dans les subdivisions qu'il en donne, est vicieuse à beaucoup d'égards. Elle est empirique, et par conséquent incertaine et aveugle. Elle est de plus, et tout à la fois, incomplète et redondante. La division qui en est la base n'est point logique, puisque les occasions externes, ainsi que celles des corps, supposent toujours une sorte d'intervention et pour ainsi dire de complicité de la part de quelque faculté intellectuelle. De plus, l'auteur place quelquefois dans une classe ce qui appartient plus naturellement à une autre. Ces vices tiennent la plupart à la fausse idée que Genovesi se faisait de l'erreur.

Il ne serait pas plus logique de diviser les erreurs suivant qu'elles auraient leur origine dans la sensibilité ou dans l'intelligence, puisqu'il n'y a pas d'erreur qui soit consommée par la sensibilité, et que d'un autre côté, l'intelligence n'y porte point.

La division des erreurs en empiriques et en rationnelles ne vaudrait rien non plus, puisque toute erreur a une matière soit empirique, soit rationnelle, soit empirico-rationnelle, et une forme rationnelle pure. Toute erreur consiste en effet dans un faux rapport établi entre deux éléments de la matière d'un jugement.

Serait-on plus heureux si l'on classait les erreurs suivant qu'elles portent 1° sur les êtres, 2° sur les qualités des êtres, par rapport aux êtres mêmes qui revêtent ces qualités, 3° sur ces qualités considérées entre elles dans le même être, 4° considérées par rapport à d'autres êtres, 5° considérées abstraitement entre elles, sans faire attention aux êtres qui en sont revêtus? Non; et sans

Digitized by Google

vouloir épuiser tout ce que cette classification présente d'erroné, quelque sévère qu'elle paraisse d'abord, j'observe seulement que l'erreur n'est pas possible au seul point de vue ontologique. En effet, quand on dit qu'un être qui existe n'existe pas, ou qu'un être qui n'existe pas existe, ou l'on ne sait ce qu'on dit et alors on ne commet pas d'erreur, ou l'on ne nie dans un cas, comme on n'affirme dans l'autre qu'une existence fantastique. C'est ainsi que la négation de Dieu par l'athée n'est que relative à l'idée qu'il s'en fait.

Il en est à peu près de même des rapports des qualités des choses. Observons encore qu'il faudrait pour être complet, dans cette hypothèse, reconnaître logiquement comme des êtres tout ce qu'on en peut affirmer; à moins qu'on ne voulût distinguer deux ordres de qualités, les unes empiriques, les autres rationnelles pures. — Conséquences.

Mais on peut bien classer les erreurs, au point de vue logique, suivant qu'elles sont des vices de synthèse ou d'analyse, en prenant ces mots dans le sens étymologique, et non dans le sens qu'ils ont reçu comme épithètes des jugements. Toutefois cette classification logique est trop générale pour être utile.

Si l'on considérait la nature synthétique ou analytique des éléments mêmes du jugement entre eux, ce serait un point de vue purement logique, qui n'aurait rien de commun avec le sens ordinaire ou objectif des mots *erreur* et *vérité*.

Des préjugés.

Il est une classe particulière d'erreurs qu'on appelle *préjugés*, dans le sens strict du mot; car dans le sens large, *préjugé* ne veut point dire erreur, mais seulement

Digitized by Google

jugement irréfléchi, anticipé. A la rigueur, on pourrait appeler toutes les erreurs des préjugés, puisqu'avec plus de réflexion elles pourraient être évitées. Mais il y a toutefois cette différence entre l'erreur et le préjugé, que l'erreur est le genre et le préjugé une espèce. L'erreur s'entend de tous les faux jugements, quelle qu'en soit l'occasion réelle, la matière, et quel que soit le nombre de ceux qui y tombent. Non pas que les préjugés ne puissent porter sur toute sorte de matière, avoir telle et telle occasion, être le fruit du jugement d'un seul ou de plusieurs, être populaires ou scientifiques; mais ils ont surtout pour caractère d'être dus à une irréflexion qui trahit la faiblesse ou l'étroitesse de l'esprit, d'être plus répandus et plus tenaces que l'erreur, etc.

Il faut distinguer les jugements *provisoires* (*prævia*) des *préjugés*. On sait qu'un jugement provisoire peut être renversé; on n'est pas persuadé de sa vérité, tandis qu'on croit qu'un jugement préjugé est définitif, parce qu'on ne le croit pas préjugé.

Bacon a divisé les préjugés en quatre classes, qu'il appelle *idola tribus*, *idola specus*, *idola theatri*, *idola fori*. Dans un autre endroit de ses ouvrages, il n'en distingue que de deux sortes, ceux qui sont *innés* et ceux qui sont *acquis* : *innota*, *adscititia*, mais il avertit que ces deux classes se subdivisent comme plus haut.

Cette classification quadripartite de Bacon n'est pas logique; la troisième classe rentre dans la première, et la quatrième dans la seconde, etc.

Kant reconnaît trois principales sources des préjugés : l'*imitation*, l'*habitude* et l'*inclination*. Il rapporte à la cause de l'imitation l'*habitude*, les *formules*, les *dictons*, les *sentences*, les *canons*, les *proverbes*. — Il parle ensuite des préjugés scientifiques qui émanent de ces trois sources, l'*autorité*, le *nombre des personnes*, le *res-*

Digitized by Google

pect pour l'antiquité, l'*amour du nouveau*, l'*amour-propre*.

Cette classification n'est pas logiquement satisfaisante. Elle n'est pas non plus complète, puisqu'elle ne comprend que les préjugés tout à fait généraux ou de la tribu.

Ne serait-il pas plus naturel et plus utile de distinguer ces préjugés en préjugés 1° de l'espèce, 2° de l'âge, 3° du sexe, 4° du tempérament, 5° de la maladie, 6° de de la nation, 7° de la religion, 8° du parti, 9° de l'éducation etde laprofession, etc.? Je sais que cette classification n'a rien non plus de rigoureux. Pour arriver à un résultat logique sous ce rapport, il faudrait partir des dispositions mêmes de l'esprit humain au préjugé, les analyser exactement, et les considérer dans toutes les espèces de circonstances possibles.

On s'est demandé si tous les préjugés sont nuisibles et s'il est prudent de leur déclarer la guerre à tous, toujours et indistinctement. On a répondu diversement suivant les points de vue d'où l'on envisageait la chose. Les hommes à la prudence du moment et d'un caractère pusillanime, ont en général été pour la négative dans les deux questions. D'autres, avec des vues plus élevées, et plus confiants à l'influence de la vérité sur l'esprit humain, ont au contraire répondu affirmativement; mais les uns ont voulu la proclamation haute et franche de la vérité partout où régnait l'erreur, tandis que les autres l'ont voulue avec précaution pour qu'elle ne fît point scandale et ne fût point rejetée.

La vérité, considérée *spéculativement*, vaut toujours mieux évidemment que l'erreur; et, au point de vue *pratique*, elle doit en définitive valoir mieux encore, parce que tout se tient dans le monde, et que l'erreur ne peut en fin de compte aboutir au bien, pas plus que

Digitized by Google

la vérité au mal. Ce qui a fait penser le contraire à quelques hommes, c'est qu'ils n'ont pas distingué l'utilité *relative* d'une erreur par rapport à une autre erreur ou à l'ignorance, de ce qu'on pourrait appeler, si la raison le permettait, son utilité *absolue*. L'erreur n'est donc point bonne absolument ; elle est au contraire essentiellement mauvaise, mais une erreur peut être *moins funeste* qu'une autre, par exemple, une certaine superstition, que l'athéisme.

Au reste, ce que je viens de dire en thèse générale n'est vrai sans exception que lorsqu'il s'agit de l'influence des préjugés sur les masses et les générations successives ; car s'il ne s'agit que d'un préjugé individuel, et qui porte sur un fait irrévocable, la découverte de notre erreur nous rendrait quelquefois malheureux sans retour. Mais nous sommes pourtant faits de telle sorte que nous préférons la connaissance d'une vérité qui doit nous être fatale, à l'erreur ou même à l'incertitude, tant l'esprit humain a d'attrait pour le vrai ! tant l'illusion lui est intolérable lorsqu'elle lui devient suspecte ! — Il est certain d'ailleurs qu'il y a plus de dignité à vouloir connaître la vérité à tout prix qu'à consentir à l'ignorer dans l'intérêt de son repos.

Avoir signalé les occasions particulières d'erreur, c'est, jusqu'à un certain point, avoir fait connaître la marche à suivre pour s'en garantir ou s'en délivrer.

Mais il est d'autres moyens généraux d'arriver au même résultat ; c'est de donner son attention, d'examiner et de réfléchir, de comparer, de recourir aux informations possibles, d'expérimenter, d'ajourner son jugement jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de doute possible, et par conséquent de rechercher avec soin toutes les raisons de douter. La manière dont on doit diriger son examen dépend des circonstances, dont il faut toujours prendre conseil.

Digitized by Google

Un autre moyen, c'est de ne juger que relativement aux apparences, dans les limites des connaissances humaines, et dans celles de ses connaissances personnelles en particulier. De là par conséquent la nécessité de déterminer l'horizon absolu de la raison humaine, et celui de ses propres connaissances, afin de ne pas s'exposer à l'erreur en dépassant l'un ou l'autre. En ne concluant pas de l'apparence à la réalité, du subjectif à l'objectif dans les cas douteux, et, en un certain sens, dans tous les cas on évite une foule d'erreurs, tout en satisfaisant au besoin de juger, à la nécessité de la détermination pratique, en même temps qu'on fait une distinction très propre à provoquer un plus ample examen.

CHAPITRE IV

Des moyens de reconnaître la vérité et de la distinguer de l'erreur.

§ I.

Des marques de la vérité en général.

La seconde et grande question que nous avons à résoudre est celle-ci : Comment s'assurer qu'un jugement actuel est ce qu'il doit être, ou que le jugement de fait est conforme au jugement de droit? C'est, comme on voit, la question du *critère de la vérité*, question non moins ancienne ni moins difficile à résoudre que celle de la vérité elle-même.

Le critère de la vérité peut être envisagé d'une manière générale, abstraction faite des différentes sortes de

Digitized by Google

connaissances, ou d'une manière spéciale, suivant qu'il s'agit de tel ou tel genre de connaissance. Nous ne l'étudierons ici qu'au premier de ces points de vue; en nous occupant de la certitude et de ses différentes espèces, nous serons naturellement conduit à parler des conditions qui nous permettent de donner à nos idées un entier assentiment.

Il est impossible de s'assurer directement, ou par voie de comparaison, de la conformité du jugement de fait avec le jugement de droit, puisque celui-ci n'est qu'un idéal, une pure conception, une possibilité, et qu'il n'est par conséquent jamais donné d'une manière distincte. Nous n'avons pas en effet, d'un côté, un jugement modèle, et de l'autre côté notre jugement propre. Nous ne possédons jamais que ce dernier.

Il faut donc trouver un moyen qui permette, avec cette seule donnée, de croire raisonnablement que notre jugement est ce qu'il doit être, qu'il est tel que la saine nature humaine le comporte et l'exige.

Or, il faut avant tout qu'il soit logiquement possible, c'est-à-dire qu'il n'implique *pas contradiction* dans ses termes. C'est là un critère général, subjectif ou *formel*, mais négatif. On peut cependant reconnaître d'une manière positive la vérité d'un jugement analytique, en y appliquant le principe de contradiction, parce qu'il impliquerait que l'attribut ne fût déjà pas contenu dans le sujet. Mais c'est là tout l'usage positif possible de ce principe.

Il y a un autre principe encore, également formel et *a priori*, c'est celui de la *raison logique suffisante*.

Mais ni l'un ni l'autre ne sont entièrement suffisants : un jugement peut n'être pas contradictoire, une conclusion peut être logiquement fondée dans les prémisses auxquelles on la rattache, sans du reste que

Digitized by Google

ce jugement, cette conclusion soient vrais. Seulement, s'il y a contradiction dans les termes du jugement, si la conclusion ne dérive pas logiquement des prémisses qu'on lui donne, ce jugement ne peut être vrai d'aucune manière, puisqu'il se détruit par l'incompatibilité absolue de ses termes ; cette conclusion ne peut être logiquement vraie, puisqu'elle n'est pas légitime, qu'elle n'est pas une conclusion. Il y a plus : on ne peut pas même conclure de la vérité matérielle de la conclusion, la vérité matérielle des prémisses, parce que la vérité matérielle peut logiquement sortir de la fausseté matérielle, en vertu d'un certain arrangement des termes du raisonnement. Ainsi, dans ces deux syllogismes la conclusion est légitime et vraie, quoique l'une des prémisses dans un cas, et toutes les deux dans l'autre, soient fausses :

1° Toute pierre est substance,
Or tout homme est une pierre,
Donc tout homme est substance.
2° Toute pierre est raisonnable,
Or tout homme est une pierre,
Donc tout homme est raisonnable.

Mais on peut bien, au contraire, conclure la fausseté des prémisses, ou au moins de l'une d'elles, si la conclusion, d'ailleurs légitime, est matériellement fausse, car il suffit d'une seule fausseté contenue dans des prémisses pour qu'elles doivent être réputées fausses elles-mêmes.

Veut-on donc connaître la vérité matérielle d'une proposition, la légitimité du rapport affirmé entre ces deux termes, celle des prémisses d'un raisonnement, la vérité matérielle même d'une conclusion dont les prémisses ne seraient pas certaines — si du reste toutes

Digitized by Google

ces propositions sont synthétiques : — il faut alors recourir à un autre moyen. Quel est maintenant ce moyen? existe-t-il même? En d'autres termes, y a-t-il un caractère positif auquel on puisse reconnaître la vérité ou la fausseté matérielle des propositions synthétiques ; y a-t-il un critère *matériel* de la vérité?

Ici déjà plusieurs réponses contradictoires : les uns disent oui, les autres non ; et quand il s'agit du signe ou des signes en question, nouvelle divergence. Suivant les uns, c'est le témoignage des sens, suivant les autres c'est la raison, suivant Descartes c'est toujours l'évidence, suivant Buffier c'est le sens commun, etc.

Il en est qui admettent concurremment plusieurs caractères propres à faire reconnaître la vérité ou la fausseté de ces sortes de jugements, tandis qu'il en est d'autres qui nient cette propriété universelle à certains de ces caractères, et qui la reconnaissent à d'autres.

Voyons d'abord s'il est bien rationnel de demander un critère général de la vérité matérielle de tous nos jugements.

Si l'on veut bien remarquer que la vérité objective ou matérielle (par rapport à la vérité logique ou formelle) d'un jugement consiste précisément en ce que l'esprit est déterminé intellectuellement d'une manière toute spéciale, et non de quelque autre, on s'apercevra sans doute qu'un critère matériel *général* n'est ni possible ni concevable. En effet, en qualité de critère général, valable par hypothèse pour tous les jugements, pour tous les objets, il devrait signaler la vérité ou l'erreur des jugements, abstraction faite de la différence de leur matière, abstraction faite de ce qui les distingue, de ce qui fait qu'ils sont tels jugements plutôt que tels autres; en sorte que ces jugements pourraient

Digitized by Google

être pris les uns pour les autres sans que ce critère signalât cette méprise. D'un autre côté, ce même critère, qui ne peut être universel qu'à la condition de faire abstraction de la matière des jugements, doit cependant servir à faire reconnaître la vérité ou l'erreur qui résulte de la méprise en question, et mettre l'esprit à même de décider si un jugement de fait particulier est ou n'est pas ce qu'il doit être. N'est-ce pas là une contradiction manifeste?

§ II.

Du critérium de la vérité. — De son application.

Puisqu'il n'y a vérité qu'autant que le jugement de fait est conforme au jugement de droit, et que le jugement est un idéal qu'on ne peut se flatter de posséder, attendu qu'on n'a jamais dans l'esprit que le jugement de fait lui-même qui est à contrôler, il suit de là que l'on n'est jamais parfaitement sûr de posséder la vérité.

En d'autres termes : on ne connaît le jugement de droit que par le jugement de fait; d'où il arrive que si celui-ci est erroné, celui-là reste inconnu, et qu'en réalité le jugement de fait ne peut jamais être comparé avec le jugement de droit, au moins directement.

Ceite comparaison n'est donc pas un moyen applicable pour contrôler nos jugements.

Aussi n'y a-t-on pas songé.

Et pourtant on a cru à un *criterium* possible de la vérité en général : les uns l'ont fait consister dans l'*évidence,* les autres dans le *sens commun*, etc.

Il en est, tel que Kant, qui ne croient pas à la possibilité d'un critère universel, par la raison qu'il n'y a pas de vérité universelle, mais seulement telle ou telle

Digitized by Google

espèce de vérité. Ce n'est là, croyons-nous, qu'un malentendu. On a confondu la vérité matérielle et la formelle. Quoiqu'il n'y ait pas de vérité universelle matériellement, il y a entre toutes les espèces de vérités quelque chose de commun, et par conséquent de formel, qui fait qu'il y a vérité ici et là, sans quoi il n'y aurait pas même de vérités particulières. Or, c'est à dégager le moyen de reconnaître ce quelque chose, que s'appliquent ceux qui recherchent un critère universel. Mais il faut reconnaître que si l'on peut trouver pour chaque espèce de vérités des moyens propres à la reconnaître, ces critères particuliers seront plus utiles encore qu'un critère général.

I.

Critères généraux.

Voyons d'abord les critères généraux, l'évidence et le sens commun.

A

De l'évidence.

L'évidence n'est autre chose que cette netteté parfaite de sensation, d'intuition, de perception, d'idée ou de notion qui les fait constater, et distinguer les unes des autres.

Il y a ainsi dans tout fait sensitif, perceptif, d'idée ou de notion un jugement primitif, implicite ou explicite, par lequel on affirme ce fait. Et comme il ne s'affirme qu'en se distinguant, en s'opposant, un second jugement, plus ou moins spontané, plus ou moins réfléchi, suit de près le premier.

Si donc nous faisons attention que l'évidence, en prenant ce mot dans sa plus vaste acception, c'est-à-dire en entendant par là cette lucidité d'intuition sensible ou

Digitized by Google

rationnelle qui permet à l'esprit de percevoir nettement les phénomènes, de concevoir nettement les idées et leurs rapports; si nous faisons attention que l'évidence ainsi entendue n'est qu'un caractère des idées qui se présentent à notre esprit pour y être soumises à l'unité (positive ou négative) qu'on appelle jugement, nous comprendrons facilement qu'elle ne puisse servir de critère matériel pour tous nos jugements. En effet, si l'imagination, plus forte parfoisque les sens, plus puissante que la raison, vient faire des associations d'idées à sa manière; si les idées qu'elle soumet à l'opération synthétique du jugement, brillent d'un vif éclat; si elles sont parfaitement assorties entre elles, malgré l'indépendance où elles sont de leurs objets dans la réalité des choses : alors l'évidence viendra trop tard pour contrôler une semblable opération; elle sera surprise elle-même, et son témoignage ne sera qu'une nouvelle occasion d'erreur. On n'explique pas autrement les visions, les hallucinations, etc.

L'évidence n'est donc qu'un fait interne, d'une intensité diverse, intensité dont les degrés sont difficiles à déterminer, et qui par conséquent peut très bien paraître suffisante sans qu'elle le soit réellement. Elle a donc besoin d'être elle-même appréciée, et doit par conséquent accompagner encore le jugement dont elle est l'objet. Elle devient donc, pour ainsi dire, juge d'elle-même.

Mon intention n'est assurément pas d'engager ici l'évidence dans un diallèle sceptique. Mais on voudrait en vain nier ce fait. Il y a donc là une certaine chance d'erreur. Qui ne sait d'ailleurs que l'évidence a lieu dans l'illusion comme dans la vérité?

L'illusion a son côté naturel aussi et toutes les fois qu'elle peut avoir lieu à la faveur de l'obscurité du

Digitized by Google

demi-jour et du jeu de l'imagination, la réflexion, le raisonnement, l'expérimentation même peuvent être nécessaires pour la dissiper.

L'évidence peut donc elle-même être illusoire ou trompeuse, au moins chez les intelligences peu exercées, peu habituées à la réflexion et à la critique. On ne peut expliquer que de cette manière l'erreur si fréquente de tant d'esprits d'ailleurs distingués, qui se font des convictions systématiques qu'ils soutiennent quelquefois au détriment de leurs plus grands intérêts, de leur vie même.

Aussi a-t-on distingué une évidence relative, subjective, personnelle, et une évidence absolue, objective, impersonnelle, suivant qu'elle est de nature à contenter tel ou tel esprit déterminé, ou seulement les esprits en général assez sévères pour n'être jamais induits en erreur.

Cette distinction est commode dans la spéculation, mais peu utile pratiquement, par la raison : 1° qu'il n'y a que tels et tels esprits déterminés, qui peuvent tous être sujets à l'erreur; 2° que les esprits assez sûrement critiques pour être infaillibles sont un idéal; 3° qu'en réalité il n'est pas, *en général*, de moyen infaillible de distinguer l'évidence illusoire de l'évidence qui ne l'est pas; 4° que toute tentative de cette sorte est soumise elle-même à l'évidence, qui dès lors peut encore être trompeuse.

Nous avons dit *en général*, parce qu'en effet il est une multitude de cas particuliers où l'on possède les moyens propres à s'assurer si l'on est ou non dans le vrai. Mais ces moyens n'appartiennent pas aux critères généraux, dont il est question dans ces deux premiers paragraphes.

Il est un point de vue cependant sous lequel on peut

Digitized by Google

distinguer utilement l'évidence en absolue et relative; c'est lorsqu'on part de la division des connaissances quant à leur matière, suivant qu'elles tiennent de la raison ou de la sensibilité; et par sensibilité, j'entends aussi la réceptivité ou sensibilité perceptive. Il est certain en effet que les sensations et les perceptions dépendent de l'organisation, qu'elles sont diverses dans leur être et dans leur apparaître, suivant la nature et le degré de finesse de la constitution physique, et qu'enfin dans cet ordre de faits, l'homme, l'individu même, est la mesure de toutes choses. La thèse de Protagoras réduite à cette proportion est irréprochable. Mais il en est différemment des notions, des vérités de l'ordre rationnel pur; elles ont un caractère incontestable d'absolu, et la distinction qu'on a voulu faire ici entre l'absolu humain ou relatif encore, et l'absolu divin, qui serait l'absolument absolu, est plus nominale que réelle, plus claire dans les mots que dans les choses.

Non seulement donc ces sortes de vérités, les rationnelles pures, ont un caractère absolu, mais elles ont aussi une clarté, une évidence qui leur est propre en ce sens qu'elle brille d'un éclat plus pur, plus vif, plus net et par conséquent plus saisissable et plus certain.

Les vérités mathématiques, qui ne sont qu'une espèce dans ce genre, ont en outre l'avantage propre de pouvoir se traduire directement ou symboliquement en caractères sensibles.

On a distingué encore l'évidence en immédiate et en médiate : telle est, d'une part, celle des simples jugements, et d'autre part, celle des raisonnements, c'est-à-dire du rapport de l'attribut au sujet de la conclusion. Mais en réalité ce qu'on appelle évidence médiate n'est qu'une suite d'évidences immédiates.

Sans doute l'évidence n'est point à dédaigner comme

Digitized by Google

criterium, mais son usage est plutôt négatif que positif, en ce sens que, quand elle n'existe pas le jugement peut être légitimement suspect. Dans la foi à l'autorité, c'est-à-dire lorsqu'on croit sur la parole d'autrui sans avoir l'évidence de ce que l'on croit, il faut au moins avoir l'évidence que l'autorité reconnue est réellement une autorité. Ainsi, point de vérité *certaine* sans évidence, il est vrai; mais comme l'erreur est possible aussi avec l'évidence, on ne peut conclure, en général, de l'évidence à la vérité.

Et puis, l'évidence n'a rien d'absolu. Elle est plus ou moins grande, sans doute encore suivant les individus. Et comme les esprits sont plus ou moins faciles en fait d'évidence, ce qui est évident pour l'un peut ne l'être pas pour l'autre. Elle est donc aussi mobile, aussi variable que les intelligences.

En vain l'on distinguerait entre l'évidence vraie et l'évidence fausse, l'évidence réelle et l'évidence apparente, etc.; toute évidence, par cela seul qu'elle est un fait de conscience, est vraie et réelle à ce titre, et ne prouve rien de plus que sa propre existence. Et quand même on admettrait ces distinctions, la difficulté resterait toujours la même, puisqu'en définitive l'évidence n'a point d'existence en dehors des esprits, et qu'il est absolument inutile dans la pratique de la considérer idéalement ou objectivement, puisque nous ne pouvons nous régler sur elle qu'autant qu'elle se manifeste, et comme elle se manifeste à nous.

L'évidence n'est donc pas un criterium positif, absolument certain de la vérité; mais c'est une présomption de vérité d'autant plus grande que le jugement est plus facile à porter, qu'il se rapproche davantage des connaissances primitives ou de sens commun, et que l'esprit qui la prend pour guide est plus circonspect.

Digitized by Google

B

Du sens commun.

En voyant que l'évidence est essentiellement personnelle, qu'elle peut être invoquée à tort ou à raison, qu'elle est souvent illusoire, des philosophes ont eu la pensée de rendre le criterium de vérité pour ainsi dire indépendant des personnes, de l'objectiver en quelque sorte.

Suivant eux donc cela seul est certainement vrai qui est considéré comme tel par l'universalité des hommes. Le *sens commun* ou l'accord de l'humanité, tel serait, suivant eux, le cachet unique du vrai.

Il n'est pas douteux que cet accord prouverait au moins une loi de l'humanité.

Mais si certaines illusions, de folles imaginations même sont aussi dans la nature humaine, si elles sont une sorte de loi, l'accord de l'humanité ne peut suffire à établir une vérité. Il faudra distinguer alors entre les croyances universelles, suivant qu'elles seront vraies ou fausses, et dès lors l'universalité de ces croyances aura elle-même besoin d'un criterium différent d'elle pour se légitimer. C'est ainsi que certaines erreurs universellement admises en matière de physique, d'astronomie, de métaphysique, de morale et de politique, ont dû s'évanouir à la lumière de la science, fruit elle-même de la méthode critique.

Le sens commun n'est cependant pas complétement dépourvu d'autorité; mais à la condition qu'il soit compétent. Or, il ne l'est qu'autant qu'il s'agit de savoir si l'humanité en général est faite pour sentir, pour percevoir, pour concevoir, primitivement, de telle ou telle façon. Il ne sert donc qu'à s'assurer si les hommes

Digitized by Google

sentent, perçoivent et conçoivent de telle ou telle manière dans des circonstances déterminées. Mais il ne peut déjà plus servir de contrôle lorsqu'il s'agit de juger primitivement même, en affirmant autre chose que le fait unique de ces sensations, perceptions et notions. La nature et les rapports de ces sensations, de ces perceptions, de ces notions peuvent en effet être mal déterminés ou ne l'être pas du tout par le sens commun. Le sens commun est essentiellement spontané; il ne réfléchit pas, ou s'il le fait, c'est spontanément encore, sans principes, sans méthode, sans suite, sans profondeur. Le sens commun ne fait pas de science. Toute question scientifique est en dehors de sa compétence et de sa portée.

C'est donc très abusivement qu'on a pris dans ces derniers temps le sens commun pour arbitre suprême en philosophie. En tant que la philosophie est une science ou qu'elle diffère du sens commun, elle n'en relève pas plus que les sciences exactes ou positives, qui lui empruntent leurs idées premières, mais qui ne le rendent jamais juge des idées ultérieures qu'elles en tirent, ni des procédés réfléchis qu'elles emploient.

Le sens commun, pris comme criterium du vrai, présente donc les inconvénients qui suivent :

1° Il n'est qu'un idéal irréalisable, attendu que personne ne peut consulter toutes les générations présentes, passées et futures.

2° Il a ses illusions et ses préjugés suivant les temps, et les contemporains de ces époques ne peuvent se redresser sur le sens commun d'un autre âge, d'un âge suivant.

3° Il est incompétent en matière scientifique ou de sens réfléchi, raisonné et critique, et la science qui ne serait possible que par lui serait absolument impossible.

Digitized by Google

4° Il ne connaît pas même la nature, la composition, la valeur et la portée des idées premières qui constituent son domaine, et ne peut dès lors être pris pour juge de ces questions : quelle est la nature (expérimentale ou rationnelle) de telle perception, idée ou notion? est-elle incomplexe ou complexe? quelle en est la matière, quelle en est la forme? est-elle composée par la matière et comment? a-t-elle ou n'a-t-elle pas un objet propre? quelle application en est légitime, quelle illégitime? etc., etc.

5° Chacun d'ailleurs ne le connaît que par son sens privé, et croit l'avoir pour soi. On ne s'informe guère de ce que les autres pensent, surtout quand on est bien persuadé de la vérité de ses propres opinions. Au lieu donc de prendre le sens commun pour guide, chose d'ailleurs impossible, on prend le sens personnel, ou un sens tout au plus particulier, pour l'expression du sens commun, et l'on retombe ainsi dans l'évidence du sens privé.

6° Le criterium du sens commun, s'il prétend s'édifier sur les ruines du sens privé, est d'ailleurs, comme on l'a dit souvent, une contradiction palpable, puisque le sens commun ne se compose que des sens privés. Or, si ceux-ci sont absolument sans valeur, ils n'en acquièrent pas plus par leur réunion qu'une réunion de zéros n'acquiert la valeur d'un nombre.

7° Le sens commun ne peut jamais être consulté, par la raison qu'on n'est en relation qu'avec un nombre toujours très restreint de personnes, que des peuples entiers n'ont pas laissé d'histoire, que les générations futures penseront peut-être autrement sur une foule de points que celles qui les auront précédées.

8° Le sens commun, pût-il d'ailleurs être interrogé, ne prouverait absolument qu'une chose, la pensée, commune ou non, de l'humanité sur une question donnée.

Digitized by Google

Il ne prouverait en aucune façon qu'il y a vérité s'il y a unanimité, ni de quel côté est le vrai ou le faux s'il y a diversité d'opinions.

9° Bien plus, le sens commun, qui ne juge que sur les apparences, mérite beaucoup moins de confiance, en matière scientifique, que le sens privé qui le contredit après observation, examen, expérimentation ou raisonnement. Ce sens privé est, par hypothèse, en partage du sens commun, et a de plus en sa faveur tout ce qui dépasse le sens commun, le complète, le rectifie ou le détrompe.

10° Le sens commun lui-même abdique en face du sens scientifique; il confesse son incompétence, et se range sans peine à l'avis des hommes de la science. En cela il fait preuve de bon sens, de sagesse; mais en cela aussi, il condamne ceux qui voudraient lui reconnaître une compétence qu'il ne saurait avoir. Le sens commun est donc opposé au système du sens commun comme critère de la vérité en matière scientifique.

11° Enfin le sens commun — alors même qu'on accorderait, comme il le faut bien, que chaque sens privé a sa valeur, son autorité — n'est point, dans son ensemble, un nombre indéfini d'autorités dont chacune ajoute aux autres : il y a, en ce point, une illusion véritable. Tous les hommes qui sentent et pensent de même, ne pensent et sentent ainsi que parce qu'ils sont faits de même : ils ont les mêmes capacités, les mêmes facultés. Et comme leur sentiment, leur pensée est essentiellement personnelle, quoique semblable de l'un à l'autre, ce n'est au fond qu'une *répétition* inutile. Cent mille hommes pensant de même ne prouvent donc pas plus qu'un seul en faveur de la vérité de cette pensée; quelquefois même incomparablement moins. Pour qu'un homme apportât une valeur nouvelle à la valeur du sen-

Digitized by Google

timent d'un autre homme, il faudrait qu'il eût des moyens de contrôle que cet autre n'a pas. Ce n'est pas l'hypothèse, puisqu'il ne s'agit ni d'expérimentation méthodique, ni de raisonnement suivi. Il n'en est pas ici comme dans le *témoignage des hommes* où l'unanimité des témoignages est surtout une garantie morale.

En résumé, le sens commun n'est pas moins incompétent en philosophie que dans les autres sciences; il ne sert qu'à une chose, à constater que les hommes sont en général faits de même, à révéler les différences qui peuvent exister entre eux, et par conséquent à tracer la ligne de démarcation qui peut exister entre la commune sagesse et la folie, ou le génie et la science.

Le sens commun n'est donc pas plus un critère universel que l'évidence, beaucoup moins même s'il s'agit de questions scientifiques. Mais, en dehors des questions scientifiques, l'assentiment unanime engendre une présomption plus ou moins grande. Cependant si nous sommes bien organisés et que nous voulions faire un usage raisonnable de notre intelligence, nous n'avons pas besoin de l'assentiment d'autrui, excepté en matière difficile et scientifique. Cet assentiment, en tous cas, n'a nul besoin d'être universel; et la manière dont nous nous comportons fait assez voir que le plus souvent, si nous sommes sûrs de l'assentiment sans l'avoir consulté, c'est qu'au lieu de croire en nous après avoir cru en lui, nous ne croyons en lui au contraire que parce que nous croyons d'abord en nous; nous faisons les autres à notre image bien plus que nous ne nous faisons à la leur. Voilà pourquoi nous n'avons jamais le moindre besoin de l'assentiment universel. Quand nous croyons utile de recourir à ce criterium externe, un petit nombre de témoignages nous suffisent et nous les pesons plutôt que nous ne les comptons. Encore n'y avons-nous recours que pour nous

Digitized by Google

attester des faits qui ne sont point à notre portée ou pour nous donner des explications que nous ne pouvons point trouver par nous-mêmes. Alors il n'y a pas assentiment proprement dit. L'assentiment, pris dans le sens propre, est appelé à confirmer une conjecture ou à faire voir qu'elle est sans fondement.

Le temps et l'examen surtout, nous semblent les seules conditions nécessaires pour s'assurer si l'on sait ou si l'on ne sait pas, si l'on est dans le vrai ou dans le faux en matière de sens commun. Il n'a été question jusqu'ici que du criterium spéculatif; mais la vérité de nos jugements pratiques, ou plutôt *pragmatiques* et *téléologiques*, est bien facile à reconnaître : le *succès* en est le criterium infaillible.

C

De l'expérience et de la pratique.

La preuve, dit-on, que l'objectif, l'espace et ce qu'il contient, sont bien réels, qu'ils sont même ce que nous les croyons être, c'est que les phénomènes qui s'y accomplissent sont indépendants de nous, de nos perceptions ; qu'ils se prévoient, se calculent ; qu'ils s'accompliraient encore si l'humanité n'existait pas, ou si elle venait à cesser d'être, et qu'en tous cas les rapports des choses avec nous sont indépendants, quant à leurs résultats physiques, de ce qu'il nous plaît d'imaginer, et par conséquent de tous nos systèmes.

Cette assertion n'a qu'un tort, mais il est grave; c'est d'être une pétition de principe, la preuve d'une chose par elle-même sous des noms différents, c'est-à-dire une simple assertion, et une assertion unique sous deux formes diverses.

Tout en accordant donc les faits allégués, nous disons

Digitized by Google

qu'ils ne prouvent rien absolument dans la question, et cela parce que :

1° L'ensemble de la subjectivité phénoménale est soumis à des lois, dont celles qu'on estime purement externes font partie.

2° Les phénomènes appelés externes étant au moins partiellement internes, puisqu'ils sont impossibles sans une donnée de cette nature, leurs lois elles-mêmes dépendent donc de cette donnée.

3° Il suffit que la donnée subjective, alors même qu'elle ne serait pas la donnée tout entière, soit soumise à des lois indépendantes de notre imagination, de nos conceptions arbitraires et de notre volonté, pour qu'une objectivité apparente, fatale, régulière existe et se fasse constater.

4° Mais cette objectivité peut fort bien n'être qu'apparente, et sa fatalité dans des circonstances données ne prouve absolument qu'une chose : c'est qu'il y a là des lois habituelles. Or, ces lois, nous ne les nions point.

5° Il n'y aurait ni espace, ni corps célestes, ni mouvement planétaire ou autres, qu'il serait très concevable encore, je dis plus, qu'il serait nécessaire même qu'avec les apparences objectives et les lois auxquelles elles sont soumises, il y eût encore des phénomènes que nous appelons des éclipses, que ces éclipses fussent susceptibles d'être soumises au calcul, et que le fait en vînt confirmer la vérité.

6° Même chose serait possible encore dans l'hypothèse plus probable où le monde matériel serait tout autre chose en soi que ce qu'il nous semble être, l'espace, le temps et le mouvement n'étant que de pures notions de la raison.

7° Quelle que soit la nature des choses du dehors,

Digitized by Google

des choses qui ne sont pas nous, quelle que soit la nature de notre être propre, corps et âme, et encore que les idées que nous nous en faisons n'eussent qu'une valeur purement objective : il suffit qu'il y ait entre le monde et nous, une certaine harmonie, — et cette harmonie ne peut manquer d'exister, si ces deux choses ont des rapports entre elles, — pour qu'il y aît aussi, dans la connaissance qui résulte de ces rapports même, une loi, une manière régulière d'être.

8° Cette manière régulière de sentir, de percevoir et de concevoir dans des situations données, ne prouve nullement l'identité de l'objectif et du subjectif. Elle ne prouve pas davantage la similitude de ces deux choses. Elle n'en prouve pas même l'analogie. Il n'y a donc rien là d'adéquat ou de similaire. Il y a seulement une dépendance régulière du phénomène interne par rapport à l'extériorité, quelle qu'elle soit.

9° Cette dépendance suffit parfaitement pour que je puisse raisonnablement conclure de l'identité d'une situation subjective connue (dans des circonstances subjectives connues également, c'est-à-dire accompagnées de telles ou telles apparences objectives) avec le souvenir d'une situation subjective passée, mais toute semblable, que les suites de la situation actuelle seront les mêmes que les suites de la situation passée. Ainsi, qu'il y ait espace réel ou non, qu'il y ait mouvement réel ou non, attraction ou non, corps ou non, si, placé au sommet d'un édifice élevé, je fais ce qu'on appelle le saut du haut de cet édifice, il est naturel que la conséquence soit en moi cet autre phénomène qu'on appelle la *mort*.

10° Il n'y a donc rien en tout cela qu'un enchaînement de lois, de lois phénoménales, enchaînement qui ne prouve absolument rien sur la nature réelle des choses, comparée à leur nature apparente.

Digitized by Google

11° L'existence de cette loi se trouve démontrée d'ailleurs, c'est-à-dire par les dérogations exceptionnelles à ces lois, dans l'un des termes du phénomène total, je veux dire dans les hallucinations.

Il suffit donc que l'expérience, la pratique vienne confirmer notre attente du retour de certains phénomènes, notre foi à certaines lois de la nature, pour que nous soyons assurés d'être dans le vrai humain, dans le vrai phénoménal qui résulte de notre nature et de ses rapports réguliers avec le monde extérieur. C'est là un *criterium* qui, à cet égard, est d'une incontestable valeur; mais il ne prouve absolument rien en dehors de ce côté tout subjectif, ou purement relatif de la question.

II.

Critères particuliers.

En matière de faits, il faut distinguer les sensations et les perceptions. Les sensations n'ont rien, quant au plaisir ou à la peine, au degré de l'un et de l'autre, qui ne soit essentiellement individuel, personnel, subjectif. Dans l'état de santé, une manière de sentir est aussi normale qu'une autre, surtout d'une espèce animale à une autre. Dans une seule espèce même, il n'y a pas de raison pour condamner un mode de sensibilité individuel : on peut constater qu'il ne ressemble pas au mode ordinaire; mais si l'état de santé est d'ailleurs satisfaisant, cette différence ne prouve que la différence même de l'organisation, sans qu'on puisse dire que l'une vaut en soi mieux que l'autre. Aussi convient-on de ce point : qu'il ne faut pas disputer des goûts. Et quoiqu'on ajoute qu'il ne faut pas davantage disputer des couleurs,

Digitized by Google

il y a déjà dans cette perception, comme dans celles de l'ouïe et du toucher, quelque chose de plus objectif, au moins en apparence. Et s'il était prouvé, comme il paraît l'être, qu'il y a des individus qui n'ont pas les mêmes perceptions de couleur en présence des mêmes objets que la plupart des hommes, que certaines couleurs n'existent même pas pour eux, tel que le rouge ou le vert, il y aurait là une anomalie qui semblerait plus tenir de l'irrégularité que celle qui consisterait à ne pas trouver au sucre une saveur agréable, ou à ne lui en trouver aucune.

Quoi qu'il en soit, une organisation étant donnée, on peut s'assurer de trois ou quatre choses : 1° si dans des circonstances déterminées, elle est affectée comme il est de la nature commune de l'être; 2° si par conséquent elle est ordinaire ou exceptionnelle; 3° si elle diffère en essence ou en degré seulement de l'organisation commune; 4° si le jugement porté à la suite de l'impression, et où peuvent déjà se mêler des idées ou des notions, est ce qu'il doit être. Cette dernière question peut se résoudre par la personne même qui juge toutes les fois qu'elle est en mesure de contrôler le témoignage d'un sens par celui d'un autre, ou en répétant l'expérience, en la variant, en se plaçant dans des circonstances plus favorables à la parfaite perception.

La formation des idées, si elles sont complexes, est une opération plus ou moins délicate, où le sens commun met généralement peu de précision. Aussi le même mot est-il loin d'indiquer toujours, en ces sortes de cas, pour tous ceux qui l'emploient, les mêmes idées : ces idées diffèrent d'un individu à un autre parmi ceux qui n'ont que le sens commun pour guide, mais surtout du sens commun au sens scientifique. Celui-ci est en tout cas plus précis, sans compter qu'il a

Digitized by Google

dû souvent épurer en rejetant, compléter en ajoutant. Ces deux sortes d'idées, qui forment la matière de toutes les classifications, des genres et des espèces, sont si difficiles à former avec une parfaite précision, que les savants sont loin d'être toujours d'accord sur la signification du même mot générique.

Les définitions sont les moyens employés pour faire connaître les idées élémentaires qui constituent une idée complexe, et le rang qu'elle occupe dans la hiérarchie des idées de même ordre. Mais les idées et les mots dont se compose la définition elle-même peuvent être une nouvelle source de difficultés et de malentendus, jusqu'à ce qu'on arrive aux idées abstraites les plus élémentaires, aux sensations, aux perceptions, matière première des idées.

Les idées une fois faites, et en les supposant bien faites, peuvent être bien ou mal appliquées soit entre elles, soit aux choses et à leur qualité.

Le moyen de s'assurer que les idées sont bien faites et bien appliquées est loin d'être à la portée de tout le monde, et à l'abri de toute erreur dans ceux-là mêmes qui sont le plus habitués à ces sortes de réflexions. Ce moyen consiste essentiellement à refaire pour ainsi dire toutes les idées générales, à se rendre une raison rigoureuse de leurs éléments par des définitions exactes, et à surveiller attentivement l'emploi qui en est fait.

Mais on sent que toutes ces règles seront plus ou moins bien appliquées suivant la culture et les habitudes intellectuelles, et que le sens commun à cet égard restera constamment dans un vague qui sera toujours une occasion prochaine d'erreur. On peut le voir en prenant les définitions mêmes du dictionnaire de l'Académie, définitions qui sont l'expression de la pensée commune rendue par les mots de la langue commune,

Digitized by Google

et en rapprochant ces définitions de celles qu'on pourrait appeler scientifiques. Celles-ci ont autant de rigueur et de précision que les autres en ont peu.

Lorsqu'il s'agit de la formation des notions simples, l'erreur est bien moins à craindre : la raison spontanée, fatale même, se charge de ce soin, et s'en acquitte à peu près également, chez tous les hommes. Seulement la force d'abstraction, la netteté et la clarté du résultat, la puissance de le contempler à l'état de pureté ou d'isolement diffèrent d'un esprit à un autre, et quelquefois d'un ordre d'idées à un autre dans le même esprit, suivant les habitudes intellectuelles.

Les notions se composent souvent, comme les idées ; elles deviennent alors complexes. Il est plus difficile en ce cas d'en bien saisir toute la compréhension. Point d'autre moyen de s'y reconnaître et d'y apporter toute la clarté à soi possible, que ce travail de l'esprit sur ses propres opérations et leurs produits, travail que nous appelons réflexion.

Il faut dire la même chose de l'application des notions complexes ou incomplexes, soit aux choses individuelles, soit à leurs qualités, soit aux idées, soit à d'autres notions encore. Ces applications sont légitimes ou illégitimes, suivant que le rapport qu'elles constituent est ou n'est pas ce qu'il doit être. La conception *fondée* et *aperçue* de la convenance ou de la non-convenance de ce rapport, constitue la reconnaissance de la vérité ou de l'erreur.

Mais comment s'assurer que cette notion est fondée ? C'est toujours la question du *criterium*, mais toujours aussi la même réponse : il n'y a pas d'autre *criterium* que l'évidence résultant d'un examen méthodique, c'est-à-dire réfléchi, réitéré, varié, en un mot raisonné. Or cet examen, fût-il parfaitement réglé *a priori*, dépen-

Digitized by Google

drait toujours, quant à l'exécution, de la trempe d'esprit et des habitudes intellectuelles de celui qui le fait. Il y a là une donnée subjective et individuelle inévitable, contre les vices possibles de laquelle toutes les règles sont impuissantes, puisque ces règles elles-mêmes peuvent être mal appliquées.

Digitized by Google

LIVRE TROISIÈME

DE LA CERTITUDE

—

CHAPITRE PREMIER

Idée de la certitude. — Ses espèces.

La certitude est la parfaite et légitime sécurité de l'esprit dans ses jugements. On reconnaît le *fait* de la certitude à cette sécurité même. On en reconnaît le droit ou la *légitimité*, à plusieurs caractères : 1° à une évidence ou clarté qui ne reçoit que plus d'éclat par l'examen le plus attentif; 2° à la constance de cette lumière, qui se montre toujours la même dans les mêmes circonstances; 3° à son universalité, c'est-à-dire à ce fait qu'elle éclaire tous les hommes de la même manière; 4° à l'impossibilité de ne pas percevoir ou concevoir comme on le fait.

La vérité est l'objet propre de la certitude. Si l'on dit cependant qu'une connaissance est certaine, ce n'est là qu'une locution elliptique, pour dire que la vérité de cette connaissance est indubitable : car en soi, comme fait, toute connaissance est également certaine; son rapport à un objet réel ou fictif est certain encore, mais comme fait. L'incertitude n'est possible que là où l'er-

Digitized by Google

reur peut se glisser, c'est-à-dire à la place même de la vérité, ou sur la question de la légitimité du rapport de deux idées, légitimité qui suppose une règle ou jugement de droit, et un jugement de fait, celui que nous portons réellement.

La certitude, prise comme fait de conscience, c'est-à-dire comme sécurité parfaite dans l'adhésion de l'esprit à la vérité reconnue de nos jugements, peut être distinguée en négative ou spontanée, et en positive ou réfléchie.

La certitude spontanée est cet abandon naïf, sans défiance, à notre manière de voir. C'est moins une certitude proprement dite que l'absence de tout doute, que l'absence même de la question de la possibilité de l'erreur, et par conséquent de l'existence de la vérité. Cette certitude, fort peu réfléchie, et qui en mérite à peine le nom, est le partage de nos premières croyances, de celles qui précèdent l'expérience de l'erreur, et la juste défiance qui en est la suite. C'est une certitude improprement dite, et qui mériterait plutôt le nom de foi instinctive ou aveugle aux jugements spontanés.

La certitude réfléchie suppose au contraire l'expérience de l'erreur : elle est la réponse plus ou moins délibérée à cette question posée avec une conscience plus ou moins nette : Suis-je dans le vrai ? Une réponse positive à cette question engendre la certitude ou la sécurité parfaite de l'esprit dans ses jugements. C'est l'expression de cette sécurité réfléchie ou mieux sentie.

On comprend toute la supériorité de cette certitude sur la précédente ; c'est celle de l'intuition réfléchie sur l'intuition spontanée.

Et cependant, ce n'est pas encore là le plus haut degré de la certitude, ou plutôt la certitude proprement dite, celle qui est incompatible avec l'erreur. L'assu-

Digitized by Google

rance est parfaite, je le veux ; elle ne peut par conséquent pas être plus grande. Comme fait de conscience elle ne sera jamais plus forte, je le suppose. Mais en réalité ce n'est là qu'un fait de conscience, et la certitude n'est jusqu'ici que *subjective*.

Or, il faut quelque chose de plus : l'esprit humain veut croire non seulement avec sécurité, mais encore avec vérité ; il ne peut même croire avec sécurité que parce qu'il croit avec vérité. En d'autres termes, il veut que sa certitude ait la vérité pour base. C'est ce qu'on appelle certitude *objective*.

La certitude *objective*, pour la distinguer du simple fait de conscience, de la sécurité parfaite de l'esprit qui accompagne nos jugements (et qui n'est pas du tout incompatible avec l'illusion et l'erreur), la certitude objective est donc cette même sécurité, plus sa liaison invincible avec la vérité.

Il y a donc lieu à distinguer aussi la certitude, en certitude de *fait* et en certitude de *droit*. La première est la subjective, la seconde est l'objective. C'est-à-dire qu'il y a une certitude *idéale* et une certitude *réelle*, et que celle-ci n'est légitime qu'autant qu'elle est d'accord avec la première, qu'autant qu'elle *est* ce qu'elle *doit* être.

Mais comment reconnaître qu'une certitude est réellement fondée en raison, qu'elle n'est pas l'effet de la précipitation, de la passion, en un mot qu'elle est ce qu'elle doit être ? En d'autres termes, quand sommes-nous légitimement certains, ou quel est le critère de la véritable certitude, de la certitude objective ?

Ce critère, s'il existe, est l'impossibilité de croire autrement que nous croyons, sans sortir des lois de notre nature intellectuelle. Or, on en sortirait si l'on mettait en suspicion la légitimité de nos connaissances lors-

Digitized by Google

qu'elles sont ce que notre nature intellectuelle veut qu'elles soient. On en sortirait si l'on niait la réalité des faits internes, celle des faits externes, les vérités immédiates ou primitives de l'ordre rationnel, et enfin les vérités des raisonnements fondés sur les lois nécessaires ou logiques de la pensée.

Une connaissance doit donc être regardée comme certaine, d'une certitude objective ou humainement absolue, ce qui veut dire pour nous absolument absolue, lorsqu'il est humainement impossible d'en douter.

Le doute, pour être légitime, doit avoir sa raison dans les justes exigences de notre nature intellectuelle, dans cette nature, dans ses lois, bien loin de porter sur cette nature même. De quel droit notre raison douterait-elle de sa légitimité? Ce soupçon, qui serait pour elle un suicide, ne peut être ni élevé ni dissipé sans contradiction.

Vouloir connaître autrement que par nos facultés intellectuelles, c'est vouloir n'être pas hommes, c'est vouloir l'impossible et l'absurde tout à la fois. De semblables prétentions se jugent et ne se discutent pas.

Partout où la raison ne nous fait pas une nécessité d'adhérer à un jugement, il n'y a pas certitude; mais il peut y avoir encore probabilité, vraisemblance, et croyance raisonnable par conséquent, ou suspension légitime de l'esprit, doute en un mot.

Cette observation répond donc à deux questions : celles de savoir si la certitude a des degrés, et si l'adhésion de l'esprit peut encore être légitime, alors même qu'il n'y a pas certitude.

En effet, pour peu qu'il soit possible que nous nous trompions dans nos jugements, cette possibilité ne fût-elle que métaphysique, la certitude n'est pas parfaite; elle ne l'est pas, puisqu'il n'y a pas impossibilité de

Digitized by Google

douter, ou nécessité logique de croire. — Je dis nécessité *logique*, parce qu'il peut y avoir encore nécessité pratique, et que la probabilité suffit, surtout lorsqu'elle est très grande, pour nous déterminer à l'action.

Notre intention n'est pas cependant de disputer sur les termes. Nous dirons que si l'on veut distinguer nettement la certitude de la probabilité, et que si l'on n'admet de certitude proprement dite qu'autant qu'il n'y a plus aucune possibilité d'errer, qu'autant qu'il est absolument impossible de se tromper en jugeant ; alors comme cette impossibilité existe ou n'existe pas, sans plus ou moins, la certitude est un état intellectuel, absolu, particulier, qui n'a pas de degrés.

Mais si l'on entend par certitude, non plus l'impossibilité absolue de se tromper, non plus la nécessité de croire à moins de sortir de la nature humaine, mais bien cette pleine assurance d'être dans le vrai, malgré la possibilité encore absolue de se tromper, mais bien cette certitude probable, comme l'appelle Reid, certitude qui se fonde sur la constance et l'universalité des lois de la nature, par exemple, la croyance que le soleil se lèvera demain, que le pain qui m'a nourri hier me nourrira encore aujourd'hui, que l'eau qui m'a toujours désaltéré ne perdra jamais sa propriété d'étancher ma soif ; si, dis-je, on appelle certitude cette ferme assurance, alors la certitude a des degrés.

Mais comme ces degrés sont souvent impossibles à déterminer, à savoir toutes les fois que le nombre ne leur est pas applicable, ou ne leur est appliqué que d'une manière arbitraire parce que le *quantum* est *continu;* comme aussi, l'on ne peut décider, dans le cas même où le nombre est applicable aux degrés de la probabilité, la ligne qui sépare la certitude de l'incertitude : il semble plus convenable de donner à la certitude un

Digitized by Google

caractère qui la distingue nettement de la probabilité, et de laisser la probabilité seule s'étendre depuis la certitude absolue jusqu'au doute absolu, que les mathématiciens représentent par 1/2 = 1/2, et que les philosophes exprimeraient plutôt par zéro, parce qu'une raison qui en détruit une autre en même temps qu'elle en est détruite, n'est pas plus un motif de croire que s'il n'y avait aucune raison, ni pour ni contre.

Ceux qui admettent des degrés dans la certitude ne peuvent la distinguer essentiellement de la probabilité. Elle ne peut être pour eux que le plus haut degré de probabilité, celui qui commande l'assentiment, qui exclut l'hésitation, le doute. Mais où commence ce où degré, finit-il?

Remarquons en outre, qu'ils confondent deux ordres de certitudes, qui, pour avoir pratiquement la même autorité, n'ont cependant pas le même caractère logique ou spéculatif, puisqu'il y a d'une part degrés divers, possibilité absolue d'erreur, et d'une autre part unité, indivisibilité absolue, impossibilité absolue d'erreur. C'est en effet la différence qui sépare la certitude probable des événements futurs, de la certitude absolue des axiomes et des démonstrations proprement dites.

Nos connaissances, considérées quant à leur origine et à leur matière, se divisent naturellement en trois grandes classes, suivant qu'elles sont expérimentales, rationnelles ou mixtes.

Les unes et les autres se distinguent ensuite suivant qu'elles sont primitives ou qu'elles sont dérivées. Les premières s'appellent encore intuitives et les secondes induites ou déduites, ou de raisonnement en général.

Parmi les connaissances expérimentales primitives se rangent les faits de conscience, — et les faits externes.

Les connaissances expérimentales dérivées se fondent

Digitized by Google

sur le souvenir, l'induction, l'analogie, et le témoignage humain.

Les connaissances rationnelles, immédiates ou intuitives, composent différents ordres de conceptions, mais qui toutes sont exprimées par des jugements analytiques ou par des jugements synthétiques *a priori*.

Les connaissances rationnelles médiates sont les démonstrations proprement dites à caractère logique.

Enfin, les connaissances mixtes sont celles dans lesquelles entrent des données expérimentales et des données rationnelles.

Je ne prétends point donner là une classification parfaitement rigoureuse; il n'est peut-être pas possible d'en donner une semblable, puisqu'il n'y a pas de connaissances expérimentales absolument pures, attendu qu'il n'y a pas de connaissance sans jugement, sans notion de rapport. Mais aussi l'essentiel n'est pas qu'une classification soit parfaite; il suffit qu'elle soit approximativement vraie, c'est-à-dire qu'elle soit plus ou moins fondée, et surtout qu'elle comprenne tous les faits et en facilite l'étude. Or, je crois que la précédente offre ces caractères.

Je la résume en un tableau qui permettra d'en mieux saisir l'ensemble :

Connaissances.	expérimentales.	immédiates par	sens intime. perception extérieure.
		médiates par	mémoire. induction. analogie. témoignage humain.
	rationnelles.	immédiates par	jugements analytiques ou par identité. jugements synthétiques *a priori* ou par affinité.
		médiates par déduction démonstrative.	
	mixtes.	empirico-rationnelles. rationnelles appliquées	

Digitized by Google

CHAPITRE II

Points essentiels dans la question, ou résumé explicatif du chapitre précédent.

§ I.

Des divers degrés possibles d'assurance.

Il résulte de ce qui précède que l'esprit peut être, à l'égard d'une proposition donnée, ou dans l'*ignorance absolue,* ou dans l'*ignorance relative*, ou dans le *doute absolu,* ou dans le *doute relatif,* ou dans la *certitude relative,* ou dans la *certitude absolue.*

L'ignorance est absolue lorsque, sur une question donnée, l'esprit est pour ainsi dire vide d'idées, n'ayant absolument aucune raison d'*opiner.*

L'ignorance est relative, ou le doute absolu, lorsque des raisons d'opiner existent, mais qu'elles sont ou paraissent être d'une force égale de part et d'autre. Alors on peut se décider indifféremment pour ou contre, avec chance égale de vérité ou d'erreur.

Le doute est relatif lorsque les raisons de nier ne sont ou ne semblent pas égales aux raisons de nier ou d'affirmer, et qu'ainsi l'esprit incline soit à la négation, soit à l'affirmation.

Cette disposition peut avoir des degrés en nombre indéfini, depuis la différence la moins sensible avec le doute absolu jusqu'à la différence la plus légère avec la certitude absolue.

Si ces degrés ne peuvent s'estimer mathématiquement,

Digitized by Google

au moins par hypothèse, la croyance qui en résulte est *vraisemblable*. La vraisemblance, comme on voit, est susceptible de degrés, mais ces degrés ne se distinguent pas nettement les uns des autres.

Quand les degrés dont la croyance est susceptible peuvent au contraire s'estimer mathématiquement, la croyance est *probable* : on peut en prouver le degré.

La *probabilité* se distingue donc du doute en ce que les raisons pour ou contre sont plus fortes que les raisons contre ou pour. Elle se distingue de la vraisemblance en ce qu'on sait au juste le *quantum* de cette différence. Elle se distingue de la certitude, en ce que, si faible que soit la différence qui l'en sépare, elle est toujours assez forte pour que le fait ou l'événement puisse s'y trouver conforme.

Je dis le fait ou l'événement, parce que la probabilité n'a lieu qu'en matière expérimentale, par exemple dans le raisonnement par analogie ou par induction. En matière purement rationnelle, c'est l'ignorance, le doute, la vraisemblance ou la certitude. Ce qui ne veut point dire que la certitude, la vraisemblance, le doute ou l'ignorance ne se rencontrent pas également dans les choses de fait.

Sans être d'une certitude absolue ou dont le contraire implique contradiction (car il implique que ce qui est ou ce qui est nécessaire ne soit pas), la probabilité peut être telle qu'on parierait l'infini contre un que la chose est ou qu'elle sera. Il n'y a presque plus alors contre la probabilité que la *simple possibilité*. Aussi appelle-t-on cet état de l'esprit *certitude probable*. Il serait plus exact de l'appeler *probabilité certaine*.

Quand le pour et le contre sont dans un tel rapport que l'un est à l'égard de l'autre comme le fini à l'infini, on ne tient plus compte du premier de ces termes. La

Digitized by Google

certitude est considérée comme absolue. Elle l'est encore si l'un des termes, sans être infini, est sans raisons contraires.

De ce qui précède il résulte que la certitude proprement dite est l'assurance *parfaite* et *absolument fondée* de l'esprit qu'il est dans le vrai, soit qu'il affirme ou qu'il nie, en un mot, quand il juge.

Je dis l'assurance parfaite et absolument fondée, parce que si elle n'était que parfaite elle pourrait bien n'être que subjective, individuelle; elle serait bien un état personnel, mais qui pourrait être trompeur au point de vue logique. De là en effet tant de *convictions* qui ne devraient être tout au plus que des *présomptions*, des *opinions*, des *croyances*, puisqu'elles sont souvent erronées, ou qu'elles peuvent l'être.

Pour qu'il y ait certitude absolue, objective, il faut donc que la certitude soit *fondée* sur des raisons d'une valeur *absolue*, c'est-à-dire telles qu'elles soient de nature à forcer l'assentiment de l'esprit le plus circonspect absolument possible.

Mais cet esprit d'une parfaite circonspection n'est qu'un idéal; et, sans vouloir nier la certitude des connaissances humaines régulièrement acquises et contrôlées, on peut raisonnablement penser que bon nombre d'esprits sont convaincus trop légèrement.

Il y a toutefois trois cas où la certitude semble absolue : 1° quand il s'agit d'un fait et qu'il est bien constaté; 2° quand le contraire de ce qui est assuré implique contradiction; 3° quand il y a corrélation ou synthèse nécessaire *a priori*. Ces trois cas répondent : 1° aux jugements synthétiques *a posteriori* bien établis; 2° aux jugements analytiques ou *a priori;* 3° aux jugements synthétiques *a priori* légitimement portés. La certitude

Digitized by Google

déductive rentre dans le troisième cas. Il n'y a pas de certitude inductive absolue.

§ II.

Espèces de certitude quant à la matière.

Nous avons déjà parlé des différentes espèces de certitude, au point de vue formel, ou subjectif; il nous reste à considérer la certitude et ses espèces au point de vue matériel ou objectif. On la distingue en trois espèces suivant la matière des connaissances qui en sont l'objet. Elle est alors ou *physique,* ou *métaphysique,* ou *morale.*

La certitude physique s'entend de tous les faits et de toutes les lois qui les régissent, considérés comme faits encore, que les faits soient de l'ordre corporel ou de l'ordre spirituel.

La certitude métaphysique comprend des jugements de l'ordre rationnel pur, qu'ils soient en matière métaphysique, mathématique, logique, ou morale pure.

La certitude morale n'a pas pour objet les faits psychologiques ou pratiques de cet ordre, puisqu'ils rentrent dans la physique : elle ne comprend donc qu'une certaine classe de faits, ceux qui ne nous sont connus que par le témoignage d'autrui, et ce témoignage lui-même.

On divise enfin la certitude en immédiate ou intuitive, et en médiate ou discursive, de raisonnement.

Un mot sur chacune des espèces dont nous n'avons pas encore suffisamment parlé.

1° Il y a certitude physique lorsque des faits sont bien constatés. La méthode apprend la manière de s'y prendre pour atteindre ce but, comme aussi pour acquérir des connaissances certaines de toute autre espèce.

2° La certitude métaphysique serait peut-être mieux

Digitized by Google

appelée certitude mathématique en général. Ce qui veut dire que la métaphysique n'est qu'une science d'idées pures considérées entre elles, et nullement une science de réalités hyperphysiques; ce qui serait une sorte de physique transcendantale, une contradiction.

3° La certitude morale comprend deux choses : l'objet du témoignage et le témoignage lui-même. Mais dès que le témoignage est assuré, le fait qui en est l'objet se trouve par là même certain. Toute la critique se porte donc, en général, sur le témoignage lui-même. Cependant, si ce qui est donné comme fait était de nature à ne pouvoir être constaté, ou à ne pouvoir être, le prétendu témoignage ne serait plus qu'une illusion.

4° La certitude immédiate ou intuitive comprend aussi les sensations et les notions premières, et dès lors elle est mieux appelée immédiate qu'intuitive. La certitude n'est médiate qu'en comparant les termes extrêmes d'un raisonnement ou d'une série de raisonnements, car si l'on prend successivement chaque proposition du raisonnement ou d'une série de raisonnements, la certitude sera immédiate. En sorte que la certitude médiate se compose de certitudes immédiates, ou plutôt d'une suite de propositions immédiatement certaines.

§ III.

Motifs de certitude.

Les sensations, les perceptions, les idées simples ou abstraites et primitives, les notions primitives, sont immédiatement éprouvées, données, formées, conçues, dans les circonstances propres à mettre en jeu les facultés de l'âme, à faire naître ces états; elles n'ont donc pas de motifs; elles n'ont que des conditions. — Or l'examen de ces conditions, leur rapport légitime avec les états

Digitized by Google

affectifs ou intellectuels dont il s'agit, est l'affaire de la méthode expérimentale.

Les idées et les notions ultérieures n'ont d'autres motifs que les prémisses qui les engendrent, et la théorie des motifs rentre alors dans celle du raisonnement ou de la logique subjective.

Si les idées ultérieures ne résultent ni de l'analogie, ni de l'induction, ni de la déduction, mais de l'analyse descriptive en matière expérimentale, de l'abstraction, de la comparaison, ou du simple rapprochement des idées et des notions, il n'y a pas là de motifs; il n'y a que simple et immédiate illumination de l'esprit. Cette illumination est ou n'est pas, elle est vraie ou trompeuse, suivant les dispositions et les habitudes mêmes de l'esprit de chacun.

Les motifs de l'application légitime des idées et des notions aux sensations et aux phénomènes, sont pris de l'expérience et rentrent dans la méthode expérimentale, en supposant les idées et les notions légitimes d'ailleurs, et l'esprit droit.

Les motifs des jugements par lesquels les idées et les notions se combinent entre elles, idées avec idées, idées avec notions, notions avec notions, appartiennent à la théorie des jugements et de leur légitimité, suivant qu'ils sont analytiques ou synthétiques.

On voit par ce qui vient d'être dit que la théorie des motifs rentre souvent dans celle de la marche à suivre pour acquérir des connaissances.

Digitized by Google

CHAPITRE III

De la certitude en matière expérimentale.

§ 1.

De la certitude des faits internes ou du témoignage de la conscience.

C'est un fait que la pensée se sait ou qu'elle est rapportée d'une manière plus ou moins nette, plus ou moins claire, à quelque chose qui n'est pas elle, ou qui est comme le sujet universel, et qui s'appelle *moi* par excellence. C'est un fait que nous avons une pensée variable, et que celle de ce *moi*, à laquelle elle est rapportée comme en étant la détermination, est au contraire conçue invariable, identique et une; ce qui la fait concevoir aussi comme indivisible. Prenons donc cette pensée *moi*, cette notion, dans son sens accoutumé, comme si elle indiquait le principe pensant lui-même.

Si la pensée était réellement double, si elle était à elle-même son objet propre; si, de plus, la pensée de la pensée était produite en vertu d'une certaine activité du principe pensant, la question de la certitude des faits internes présenterait une difficulté analogue à celle des faits externes. C'est-à-dire que l'erreur serait possible en matière de faits de conscience, puisqu'il pourrait arriver que la pensée-objet fût une occasion pour l'activité pensante destinée à la rendre au moi, après l'avoir saisie, de la dénaturer, soit en y retranchant, soit en y ajoutant par une sorte d'imagination plus secrète, plus profonde que l'imagination vulgaire, soit encore en combinant d'une autre manière les éléments de cette pensée. On

Digitized by Google

comprend donc toute l'importance de la question de la simplicité ou de la réduplication de la pensée dans le fait de conscience.

Or, nous croyons avoir établi la simplicité de la pensée, l'unité de pensée, dans la pensée réfléchie elle-même. Il n'y a d'autre différence entre la pensée réfléchie et celle qui ne l'est pas, que la première se sait, qu'elle est attribuée au moi, et que la seconde s'ignore et reste sans caractère attributif. Et comme une pensée qui s'ignore n'en est pas une réellement, qu'elle est je ne sais quel phénomène qui ne peut dès lors s'appeler interne ou de conscience, il n'y a véritablement dans l'homme d'autre différence entre la pensée réfléchie et celle qui ne l'est pas, si ce n'est que la première l'est comparativement plus que la seconde. La différence n'est donc pas essentielle, mais en degrés seulement.

Toute pensée humaine, par cela seul qu'elle est pensée, est donc accompagnée de conscience ou de réflexion à un certain degré. Mais ce degré, il faut le reconnaître, varie avec l'âge, avec les habitudes intellectuelles. Tous les hommes n'ont pas le même degré de puissance intuitive à cet égard; et cette puissance est en général beaucoup plus grande dans l'homme fait que dans l'enfant. — Elle est dans celui-ci presque toujours à l'état spontané, tandis qu'elle prend dans l'homme fait un caractère de volonté qui en augmente l'énergie et la netteté.

Il importe de remarquer ce caractère spontanément réflexif de la pensée primitive elle-même. La réflexion n'est donc pas une pensée proprement dite; elle n'est d'abord que la vue spontanée de la pensée, mais cette vue peut devenir un regard.

Toute la question revient donc à savoir si cette intuition, spontanée ou réfléchie, peut être une occasion

Digitized by Google

d'erreur relativement aux faits internes ou quel est son rapport avec ces faits. — Si la conscience ou l'intuition interne n'est pas une pensée, mais une pure faculté qui s'exerce avec plus ou moins d'énergie, et qui produit dans le moi un sentiment plus ou moins net de ses propres déterminations; si la réflexion n'est ni une capacité de connaître, ni une capacité d'imaginer; en d'autres termes si elle ne peut créer par elle-même des états dans le moi; si au contraire sa fonction unique et propre est de faire que ces états soient réellement des états, des déterminations du moi, des pensées en un mot: alors la réflexion peut bien être faible, peut-être encore être incompléte, en ce sens qu'elle laisse passer inaperçues un plus ou moins grand nombre de déterminations de l'âme, qui ne sont pas en ce cas des déterminations du moi; mais il est au moins impossible que celles de ces déterminations qu'elle élève à la hauteur de faits de conscience ne soient pas, et qu'elles ne soient pas ce qu'elles sont, telles qu'elles sont.

En effet, et la raison en est digne de remarque, ces états n'ont pas d'existence propre, ils ne sont qu'autant qu'ils apparaissent et comme ils apparaissent; leur apparaître est précisément leur être, tout leur être. Il n'y a donc pas lieu à distinguer ici entre l'être et l'apparaître, entre l'essence et la connaissance. Donc inévitablement tout phénomène interne est réellement quand il apparaît et comme il apparaît. Il n'est rien de plus, rien de moins, rien autre. Ce qu'on appelle la connaissance, la conscience de ce fait, est donc aussi certaine qu'il est certain que la même chose ne peut pas être et n'être pas tout à la fois. Nous donnons ceci comme un fait, et non comme une démonstration.

On a voulu, à la vérité, établir démonstrativement la certitude du sens intime sur le principe de contradic-

Digitized by Google

tion. C'est à tort, selon nous. Les faits de conscience sont certains d'une certitude immédiate ; tout ce qu'on peut faire, c'est de mettre en lumière l'évidence du fait ; mais il faut bien se garder d'abandonner le fait au doute, pour se donner ensuite le trompeur avantage de l'établir *a priori* en le déduisant de quelque principe abstrait. Quel est d'abord le principe dont l'évidence soit plus frappante et qui soit plus certain que cette proposition : *Je pense?* Ne faut-il pas d'ailleurs penser un principe pour croire à sa vérité ? Ne faut-il pas penser une démonstration avant de l'admettre ? La soi-disant démonstration de la certitude du sens intime est donc plus qu'une imprudence, c'est une contradiction. N'a-t-on pas nié d'ailleurs le principe de contradiction lui-même (1) ?

La certitude du sens intime est la base de toutes les autres, et l'on comprend peu comment des hommes, d'ailleurs réfléchis, ont pu la rejeter sans s'apercevoir ou qu'ils étaient en contradiction avec eux-mêmes, ou qu'ils se condamnaient au scepticisme le plus radical. Comment en effet croire à la vérité des propositions mathématiques quand on nie la certitude de l'existence même de ces propositions dans l'esprit ? Comment surtout méconnaître des phénomènes externes quand on nie la seule chose que nous en sachions, leur perception comme fait de conscience ? Oté en effet cette perception, et il n'y a plus de phénomènes de cette espèce. Mais il s'agit de voir si ces phénomènes sont aussi certains que ceux qui composent les faits de la conscience.

(1) Frischmuth, *An Hebræi statuant idem simul posse esse et non esse;* Lips., 1658. — Taurellus, *Triumphus philosoph.* — Thomasius, *In præfat. num.* 42, p. 237.

Digitized by Google

§ II.

De la certitude des perceptions externes ou du témoignage des sens.

La perception externe, ou plutôt la perception de l'externe, est d'abord un *état interne,* un état intellectuel. Cet état intellectuel correspond, dans notre pensée, à quelque chose qui n'est pas nous, et dont la qualité est tout à la fois l'*objet* et la cause de la perception. Enfin ce quelque chose, avec ses qualités, est conçu dans l'espace, ce qui le fait appeler externe.

La perception, comme état intellectuel, est un fait interne, non moins certain que tous les faits du même genre. Mais là n'est pas la question, et il importe d'autant plus de la bien poser, qu'elle l'a été généralement plus mal, et que les solutions ont été d'autant moins satisfaisantes.

Il ne s'agit pas de faire le procès à la nature humaine, mais de la bien constater et de l'accepter dans sa plénitude et sa pureté. Or, puisque la perception dite externe est naturellement, universellement marquée d'un double caractère, celui de l'objectivité et de l'extériorité, l'esprit humain ne pouvant s'empêcher de lui croire un objet extérieur qui lui correspond et qui la suscite en nous par l'intermédiaire de nos organes, lesquels ne nous sont eux-mêmes connus que comme objets de l'ordre externe ; on ne peut raisonnablement mettre en question l'existence de l'extériorité, ou du moins cette question n'appartient pas à celle de la *certitude des perceptions externes;* elle est du ressort d'une métaphysique supérieure, et rentre dans un autre ordre d'idées dont nous n'entendons point éluder l'examen ; nous voulons seulement le faire en son lieu.

Digitized by Google

De quoi s'agit-t-il donc ici, ou quelle est la véritable question de la certitude en matière de perception externe? De même que nous avons écarté, dans le chapitre précédent, la question métaphysique de l'existence d'un sujet pensant, substantiel, simple, etc.; ou plutôt, de même que nous avons supposé ce sujet (avec le sens commun, qui le prend pour le moi et lui reconnaît les mêmes attributs), mais sans faire dépendre de cette supposition la certitude du sens intime; de même nous écartons la question de l'objectivité substantielle du monde externe; ou plutôt nous supposons provisoirement avec le sens commun encore l'existence de ce monde, sans du reste en faire dépendre la solution demandée.

En effet, la vérité dans les perceptions extérieures, comme dans tout le reste, consiste en ce que nos jugements soient ce qu'ils doivent être, ce qu'il est dans notre nature qu'ils soient.

Or, un jugement de cette nature est ce qu'il doit être toutes les fois que notre organisation n'est point originairement viciée, ou qu'elle n'est pas devenue maladive. Encore alors perçoit-on comme on doit percevoir dans ces états exceptionnels, mais on ne perçoit pas comme il est de la saine organisation humaine de le faire; et c'est ce dernier genre de perception que l'on considère comme le seul normal et véritable.

On reconnaît de plusieurs manières si les perceptions sont ce qu'elles doivent être : 1° en les étudiant, c'est-à-dire en les observant, en variant les positions, en expérimentant; 2° en les comparant aux souvenirs des perceptions éprouvées dans des circonstances semblables; 3° en les comparant aux perceptions des autres hommes; 4° lorsque les conséquences pratiques qui en résultent sont conformes aux résultats déjà connus par l'expérience.

Digitized by Google

Ces quatre caractères reviennent à l'impossibilité de juger autrement, impossibilité qui tient elle-même à la permanence, à l'universalité et à l'accord des perceptions. Ces trois grands caractères réunis donnent un critère parfait de la vérité de nos jugements en matière de perceptions. Ils ne pourraient se rencontrer avec l'erreur qu'autant que la nature humaine ou celle des choses se trouverait en contradiction avec elle-même, ou bien encore à la condition que les rapports de ces deux natures vinssent à changer. Mais dans les trois cas il n'y aurait plus de nature, puisque le nom de nature se donne par excellence aux lois qui régissent le monde.

On peut dire plus simplement encore, sans sortir de l'esprit humain, qu'il a une certaine manière normale de connaître, qu'on appelle ordinairement perception extérieure; que ces perceptions, et les jugements qui s'y rapportent sont dans l'ordre ou ce qu'ils doivent être, lorsqu'ils portent les caractères dont nous avons parlé, parce que ces caractères sont ceux de l'ordre même en matière de perceptions. Il est donc aussi peu possible que l'esprit humain se trompe en adhérant à des jugements revêtus de ces caractères, qu'il est impossible que l'ordre ne soit pas l'ordre.

Si l'on suppose un autre ordre possible, d'autres lois de perception qui pourraient succéder aux premières (et c'est ce qui se conçoit possible de plusieurs manières, mais que nous pouvons rapporter toutes à un changement interne); alors on conviendra que le nouvel ordre n'accuse point le premier de fausseté, pas plus que le premier n'en accuse le second; que l'un et l'autre par conséquent doivent être pris et jugés en eux-mêmes, et n'être point appréciés l'un par l'autre comme devant nécessairement s'exclure; mais qu'il se-

Digitized by Google

rait imprudent d'abandonner légèrement l'ordre connu, pour se régler sur un ordre qui semble nouveau, et qui n'a pas encore pour lui la garantie du temps et de l'universalité des hommes ; que ce n'est là qu'une hypothèse chimérique dont on ne connaît aucun exemple ; qu'on citerait en vain les erreurs populaires sur des questions scientifiques, tel que le mouvement apparent du soleil autour de la terre, parce que les sens ne décident point la question, et qu'ainsi ce n'est pas une affaire de perception ; que d'ailleurs cette erreur et toutes celles qu'on pourrait citer n'ont pas résisté à l'application des critères que nous venons de donner ; que la possibilité de celle du mouvement du soleil en particulier se conçoit très bien par des expériences analogues de tous les jours ; qu'elle ne porte point d'ailleurs, on le répète, sur le phénomène en lui-même, mais sur sa cause, et qu'elle est dès lors imputable à la réflexion scientifique, qui ne doit pas nous occuper ici, mais point du tout à la perception externe.

On insiste ; on objecte les perceptions des rêves, celles de l'hallucination, les perceptions et les sensations maladives, les sensations normales de certains animaux, etc. Mais ces difficultés n'ont rien de spécieux, loin d'être des objections insolubles.

1° C'est un fait que nous distinguons l'état de rêve de l'état de veille. On ne peut donc pas dire que la veille ne soit encore qu'une sorte de sommeil, car cette distinction a sa raison : on sait en effet que les rêves se succèdent sans enchaînement régulier dans l'espace et le temps ; que l'association des perceptions y est capricieuse et bizarre ; que les visions y donnent des démentis à la mémoire, à la perception extérieure, au raisonnement lui-même ; et que ces facultés, en reprenant leur marche régulière au réveil, sont unanimes pour accuser de fausseté ces perceptions fantastiques.

Digitized by Google

Par le fait seul donc que les visions du *sommeil* se distinguent si bien et si sûrement de la série des perceptions de la veille, que les premières sont démenties par l'expérimentation, tandis que les secondes s'en trouvent confirmées ; il demeure démontré que le premier de ces deux états ne peut être assimilé au second, et que si le désordre est le partage de l'un, l'ordre le partage de l'autre, l'esprit n'a aucune raison de douter de la vérité de celui-ci, pas plus que de l'erreur de celui-là. L'un de ces états passera donc pour avoir une valeur et un sens objectifs, l'autre pour n'être qu'un jeu secret d'une faculté qui n'est plus soumise aux conditions propres à régulariser ses fonctions, et à la faire marcher en harmonie avec toutes les autres.

2° Les *hallucinations* ont beau être vives, frappantes, propres à entraîner l'assentiment et à faire douter de la vérité des perceptions les plus claires; elles seront toujours infailliblement reconnues à l'application à elles faite des critères indiqués plus haut. En vain, par exemple, croirai-je voir un carosse à ma porte pour m'y recevoir : si je veux y mettre le pied, le toucher démentira l'œil ; en vain le père de Ch. Bonnet voyait parfois défiler des régiments dans sa chambre : l'oreille, le tact, la certitude du lieu où il était, l'impossibilité physique que ce phénomène ne fût pas tout interne, toutes ces circonstances, et d'autres qu'il aurait pu ajouter encore, ne lui laissaient à lui-même aucun doute sur le caractère purement subjectif de ses visions.

Si l'hallucination est portée à un tel degré qu'elle entraîne l'assentiment, si elle est maladive, si l'autorité d'un sens ne suffit pas pour ébranler le témoignage d'un autre, si la mémoire et le raisonnement se réunissent en vain pour prévenir l'illusion ou la dissiper ; en un mot s'il y a folie, n'est-elle pas aussitôt aperçue par tous ceux

Digitized by Google

qui n'en sont pas atteints? Ne l'est-elle pas de ceux-là mêmes qui sont affligés d'une infirmité intellectuelle analogue? Ces cas ne sont-ils pas d'ailleurs des exceptions relativement peu nombreuses, bien faciles à constater, et qui déposent hautement contre elles-mêmes, qui s'accusent manifestement de désordre? Et depuis quand l'exception, surtout lorsqu'elle mérite à peine d'être comptée, lorsqu'elle s'explique par des causes particulières, a-t-elle pu ébranler la certitude de la règle? N'est-ce pas tout au contraire la vérité, l'universalité et la constance de la règle qui fait remarquer l'exception? Celui qui se trouve dans ce triste état l'ignore, j'en conviens; mais il suffit à la justification de la raison humaine, si ce n'est à celle de la raison personnelle, que cet état soit jugé maladif, et que les conséquences pratiques soient de nature à détromper le malade lui-même, pour peu qu'il soit encore capable de réflexion et de raisonnement.

3° Combien de malades qui d'ailleurs, avant d'être entrés en convalescence, conservant des souvenirs de leur état de santé, comparant et jugeant leurs impressions dans les mêmes circonstances extérieures, en aperçoivent fort bien la différence, et l'attribuent à leur état du moment, état qu'ils considèrent avec raison comme irrégulier? De ce que le sucre et le vin ne produisent plus, dans certaines maladies, les mêmes sensations que dans l'état de santé, faudra-t-il douter que ces deux substances soient généralement propres à donner des sensations agréables aux personnes bien portantes? L'altération de la santé, et par conséquent de l'organe du goût ne suffit-elle pas pour expliquer cette différence? Et pourquoi ne serait-il pas dans l'ordre des choses que les perceptions, les sensations surtout, changeassent et dussent changer, quand l'organisme vient à être mo-

Digitized by Google

difié par quelque cause interne? N'est-ce pas là un ordre nécessaire? Mais si nécessaire qu'il soit, de ces deux ordres de choses l'un exprime l'état normal, l'autre l'état anormal; l'un et l'autre sont vrais et certains sans doute, considérés en eux-mêmes et par rapport à leurs causes; mais l'un est l'état régulier, le seul qui doive être, qui soit le véritable et le réel dans l'état naturel ou de santé; l'autre n'est régulier, ne doit être et n'est réellement que dans un état hypothétique, d'exception, et contraire à l'état ordinaire. C'est donc, relativement à l'état de santé, un ordre faux, impossible même. Il est donc impossible qu'il soit pris pour l'état véritable, ou qu'on puisse seulement soupçonner qu'il pourrait bien être cet état.

4° Quant aux sensations normales de certains animaux, qui sont très régulièrement différentes des nôtres, comme celles du pourceau, qui se nourrit avec volupté de plantes que l'homme ne mangerait pas impunément, elles s'expliquent par la différence des organisations : il y a deux ordres de causes conditionnelles, deux ordres de faits organiques et par suite deux ordres d'affections ou de sensations.

5° Restent les perceptions extraordinaires qu'on suppose à certains animaux, comme la faculté qu'aurait la chauve-souris de se diriger dans l'espace, après avoir perdu complétement la vue. Cette faculté perceptive s'explique encore par une sorte de toucher délicat, analogue à celui qui permet aux aveugles de reconnaître par les impressions diverses de l'air sur leur figure, s'ils sont près d'autres corps, ou s'ils en sont éloignés. L'odorat, l'ouïe peuvent encore intervenir dans ce cas. Enfin, il y aurait un sixième sens analogue à celui de la vue, que les perceptions propres à celui-ci n'en seraient ni moins réelles, ni moins vraies, ni moins certaines.

Digitized by Google

§ III.

De la certitude des souvenirs.

Tout souvenir se rapporte immédiatement à un fait interne, et médiatement aux faits externes qui peuvent en être l'objet. En lui-même, un souvenir est un fait de conscience, dont la certitude est parfaite. Mais lorsqu'on parle de la vérité des souvenirs, on les rapporte aux faits qu'ils retracent dans l'esprit. Il s'agit donc de savoir si l'idée-souvenir d'un état passé de l'âme, que cet état ait été purement externe, ou qu'il ait été rapporté au dehors comme à sa cause; il s'agit de savoir si cette idée ainsi rapportée, ce jugement dont la mémoire fournit la matière, est certain, dans quelles circonstances, et comment on peut s'en assurer.

Les souvenirs des faits exclusivement internes, s'ils ne sont pas parfaitement clairs, ou si, étant obscurs, ils ne sont pas appuyés de faits externes qui ne s'expliquent que par l'hypothèse de la vérité des états internes ainsi rappelés, ne sont pas proprement certains. Il est reconnu que des souvenirs qui ne sont pas d'une netteté, d'une clarté parfaite, par exemple ceux d'un texte en prose ou même en vers, peuvent s'altérer sans qu'on s'en doute, et que l'esprit s'habitue tellement à cette altération même, qu'il confond les souvenirs ultérieurs qui sont très lucides, très fidèles, mais qui ne sont pour ainsi dire plus que des souvenirs de souvenirs, avec les réminiscences premières, lesquelles étaient moins fermes, moins sûres, moins fidèles, et qu'il rapporte à celles-ci la clarté et la fidélité qui n'appartiennent qu'à ceux-là.

Digitized by Google

Mais quand la sensation, l'idée, le sentiment rappelés ont laissé des traces extérieures, quand ces états internes ont été le principe d'actions extérieures dont les effets sont restés, alors ces effets sont un contrôle de la mémoire, qui donne au souvenir un caractère de certitude parfaite, si ces traces extérieures ont été constamment et sûrement rapportées aux états internes qui les expliquent, et si elles ne sont raisonnablement explicables que dans l'hypothèse de ces états.

Quant au souvenir des perceptions, il faut distinguer deux cas, celui où les objets perçus subsistent encore, ou des objets semblables, et qu'on peut d'ailleurs raisonnablement supposer qu'ils n'ont pas changé d'aspect ; — et celui où ces objets, ou des objets de même nature ne subsistent plus, ou si, subsistant encore, ils ont dû ou même pu changer d'aspect. Dans le premier cas, la fidélité du souvenir peut être rendue certaine par une perception nouvelle. Mais sans cette perception, sans la comparaison qui en est faite avec le souvenir, celui-ci ne sera certain qu'autant qu'il sera vif, net, qu'il aura été plus souvent reproduit, que la perception elle-même aura été plus fréquente, qu'autant en général que le souvenir sera marqué des caractères assignés plus haut. Dans le second cas, c'est-à-dire si l'objet de la perception ne subsiste plus ou s'il a changé, c'est-à-dire s'il ne peut servir à contrôler le souvenir, on retombe encore dans l'hypothèse précédente.

Il ne faut pas imputer à la mémoire les erreurs qu'un jugement inconsidéré peut commettre à l'occasion des souvenirs. Ainsi, toute affirmation qui ne tient pas compte des obscurités du souvenir, des tâtonnements et des hésitations de la mémoire, peut être un jugement faux à plusieurs titres, soit parce qu'une fiction est mise à la place d'un fait réel, soit parce que des souvenirs,

Digitized by Google

vrais d'ailleurs, sont mal enchaînés entre eux, ou faussement rapportés à des causes qui ne sont pas les leurs. Dans tous ces cas la faute n'est point celle de la mémoire, qui n'atteste que ce qu'elle sait et comme elle le sait : il n'y a qu'à la bien consulter, en prenant surtout la précaution de tenir l'imagination à l'écart, pour entendre son témoignage dans toute sa pureté.

Un défaut de mémoire n'est pas une erreur de mémoire, pas plus que l'ignorance n'est une connaissance erronée.

Il y a plus, c'est qu'un souvenir, fût-il trompeur, pourrait encore avoir son caractère de vérité : car il n'est souvenir, si faux qu'il soit à certains égards, qui ne puisse être la reproduction fidèle d'une imagination antérieure, d'un rêve par exemple. Or, la fonction propre de la mémoire est d'attester la réalité d'un ancien état de l'âme, que cet état ait eu lieu pendant la veille ou pendant le sommeil, distinction que souvent elle ne fait pas. Quand donc on dépasse le témoignage de la mémoire, et qu'on ne se borne pas avec elle à considérer le souvenir comme ayant eu pour objet un état interne dans le passé, quand on y ajoute que cet état était un état de veille, qu'il avait une cause externe, parce qu'il avait un caractère perceptif ; on s'expose évidemment à se tromper, mais la mémoire est innocente de cette témérité.

§ IV.

De la probabilité des raisonnements par analogie et par induction, comme moyens d'étendre ou de préciser nos connaissances expérimentales directes.

L'expérience personnelle est très restreinte dans l'espace et le temps, et souvent il nous importe de sortir de ces étroites limites. Alors nous les franchissons soit à

Digitized by Google

l'aide d'un raisonnement fondé sur notre expérience propre, soit en nous appuyant sur le témoignage des autres hommes. Mais comme le contraire, ou tout au moins la non-existence d'un fait quelconque n'implique point contradiction ; comme des témoins ont pu mal voir, mal observer, ou faire des rapports infidèles, on comprend que l'erreur est possible dans un cas comme dans l'autre : nous sommes exposés à voir la nature donner un démenti à des raisonnements qui n'ont rien que d'hypothétiquement nécessaire, et à donner témérairement notre foi à des témoignages dictés par l'imagination ou par l'intérêt passionné.

De là le caractère de probabilité qui frappe cette croyance et ces sortes de raisonnement. Presque toujours, il est absolument possible que le fait induit ne soit pas, que le fait attesté n'ait pas été. Mais souvent aussi ce n'est là qu'une possibilité purement métaphysique, et qui a contre elle un ordre constant de choses auquel il serait souverainement insensé de ne pas se confier pleinement. Nous disons alors que nous sommes certains, malgré la possibilité absolue du contraire, et nous n'aurions aucune répugnance à régler nos actes les plus sérieux sur cette foi. Mais précisément parce qu'elle n'est point fondée sur une nécessité logique, parce qu'elle n'est point absolue, infinie, si je puis dire ainsi, elle a des degrés plus ou moins nombreux ; elle est variable, suivant les individus, et jusque dans le même individu ; elle peut croître ou décroître suivant les raisons qui en sont le fondement.

Et comme il y a dans ces degrés une sorte de continuité, on ne peut dire avec une rigoureuse précision où finit le doute, où commence cette pleine assurance qui ressemble si fort à la certitude, qui ne s'en distingue même pas pratiquement. Cette assurance peut être con-

Digitized by Google

çue croissante suivant une certaine loi numérique qui, partant de 1/2, expression mathématique du doute, s'élève indéfiniment vers l'unité suivant la progression décroissante d'incertitude, 1/3, 1/4, 1/5..... sans jamais pouvoir l'atteindre, mais qui en approche cependant si fort à la fin, que la différence qui l'en sépare, peut et doit même être négligée dans la pratique. C'est cette différence, pratiquement insignifiante, mais que la théorie ne peut méconnaître, qui fait celle de la plus haute probabilité et de la certitude absolue.

On peut même, sans avoir l'infini à parier contre un, se décider très raisonnablement suivant les probabilités. Le bon sens s'y trompe rarement. « Ainsi, dit Bossuet, l'argument probable dans une entreprise peut être appelé *démonstration de la plus grande facilité et des moindres inconvénients*. La certitude qu'on trouve en ce genre n'est pas celle qui nous assure de l'événement, mais celle qui nous assure d'avoir bien choisi les moyens. En ce cas, le succès peut être incertain ; mais la conduite est certaine, parce qu'on fait toujours bien quand on choisit le meilleur parmi tout ce qui peut être prévu. De cette manière de raisonner résultent deux choses : l'une qu'on n'entreprend rien témérairement ; l'autre, qu'on ne juge point par l'événement. Ajoutons une troisième, que quiconque raisonne ainsi parle sûrement ; le faux n'a pas lieu dans ses discours ; il ne songe pas à éblouir l'esprit par de vaines espérances, encore moins à divertir les oreilles par des jeux de mots ; il parle d'affaires gravement, il va au fond, il est solide (1). »

Si l'incertitude, lorsque les degrés en sont numériquement exprimables, est au-dessous de 1/2, elle se convertit alors en une probabilité négative, qui peut

(1) *Œuvres inédites de Bossuet*, Log. III, 17.

Digitized by Google

croître également de manière à s'approcher toujours de plus en plus de l'unité. C'est pour cette raison que les mathématiciens ne parlent pas des degrés de l'incertitude. C'est pour eux un état absolu, aussi bien que la certitude elle-même; et ces deux états sont exprimés par deux signes numériques qui laissent place entre eux pour l'infini. C'est entre ces deux extrêmes que se meut la probabilité; elle n'est ni au-dessous ni au-dessus; seulement l'unité change de place, ou plutôt les nombres sont affectés de signes différents, suivant que la probabilité a un caractère positif ou négatif.

Notre objet n'est pas de donner ici une théorie de la probabilité mathématique. Ce n'est pas une œuvre à faire : les principes en sont simples, et suffisamment connus. Ce n'est pas dans la théorie que l'erreur se glisse, c'est dans l'application. On sait que les géomètres les plus distingués, tels que Condorcet, Laplace, etc., n'ont pas toujours su se prémunir contre les fausses hypothèses et les faux résultats, dans l'application des nombres aux faits de l'ordre moral. La justesse des calculs est ici la moindre affaire. Nous reviendrons sur ce sujet en parlant de la méthode.

On a même vu des mathématiciens distingués se tromper dans une application des plus simples, et croire, par exemple, qu'il y a plus à parier que le nombre des étoiles est impair plutôt que pair, parce qu'on sait qu'il y a des étoiles, et que lorsqu'on sait que quelque chose existe, sans en connaître le nombre, il y a 1/2 à parier de plus en faveur de l'impair. Le mathématicien dont je parle oubliait une donnée : c'est qu'ici on ne sait pas seulement qu'il existe une espèce de chose qu'on appelle du nom d'*étoile*, on sait de plus qu'elle existe en *nombre multiple*. Or, le nombre multiple n'est pas plus impair que pair : il y aurait plutôt,

Digitized by Google

dans certains cas, une raison de le croire pair, puisqu'il suffirait, si l'on ne savait pas que le nombre des choses surpasse deux, que ce nombre fût de deux seulement pour qu'il y eût pluralité. Aussi y aurait-il plus à parier pour le nombre pair que pour l'impair, quand, par exemple, on donnerait à deviner si le nombre de jetons qu'on tient dans sa main est pair ou impair, et quand d'ailleurs on aurait prévenu qu'il y en a plusieurs.

Les nombres ne sont pas toujours applicables dans le cas d'incertitude. Et alors, s'il y a des raisons plus ou moins fortes de croire le pour ou le contre, ces raisons engendrent la *vraisemblance*. Nous mettrions donc, comme nous l'avons dit, cette différence entre la probabilité et la vraisemblance : que la première est susceptible de degrés numériquement appréciables, tandis que la seconde n'a pas ce caractère, bien que d'ailleurs il y ait en elle du plus et du moins.

Il y a donc là aussi des motifs de croyance plus ou moins puissants, mais ces motifs sont en général plus incertains que ceux de la probabilité. On sait en effet que si le vrai n'est pas toujours vraisemblable, souvent aussi le vraisemblable n'est pas vrai.

La vraisemblance, ainsi que la probabilité, rentrent dans cette classe de raisonnements qui servent particulièrement à étendre nos connaissances. Ce sont ceux au moyen desquels nous passons du connu à l'inconnu, dans l'ordre de l'expérience ou des faits, c'est-à-dire le raisonnement par analogie et celui par induction.

Ces sortes de raisonnements ont pour but soit d'appliquer une loi de la nature, soit de la conclure en se fondant sur des données de l'expérience.

Le principe commun à ces sortes de raisonnements, c'est qu'un certain accord reconnu entre plusieurs choses, permet d'en présumer un plus grand encore.

Digitized by Google

Mais plusieurs choses s'accordent : 1° entre individus seulement, c'est-à-dire d'individu à individu ; 2° d'individu à espèce ; 3° d'espèce à genre ; 4° d'espèce à espèce ; 5° de genre à genre.

Le premier, le quatrième et le cinquième cas sont des raisonnements par analogie ; le deuxième et le troisième des raisonnements par induction.

Les espèces et les genres peuvent être considérés comme des individualités logiques ou idéales. On peut raisonner aussi de la ressemblance d'un individu à lui-même dans différents temps. Mais ce mode de raisonnement appartient à la déduction analytique s'il s'agit de qualités essentielles, parce qu'il se fonde alors sur le principe d'identité. Il appartient à la déduction synthétique, qui a pour objet de faire rentrer un cas particulier dans le général, ou d'appliquer le général au particulier, s'il s'agit, dans ce raisonnement, non pas de qualités essentielles, mais de qualités qui peuvent varier, cesser d'être sans que l'individu change dans son essence. Ce qui nous porte néanmoins à dire en pareil cas, qu'un individu que nous n'avons vu de longtemps, est encore ce qu'il était lorsque nous l'avons connu, c'est que nous savons par l'expérience, et par une expérience si constante que c'est devenu un principe pour nous, quoique le contraire soit absolument possible, que ces qualités disparaissent très rarement. Nous soumettons ces individus, considérés dans différents temps, à un principe général ; en d'autres termes, nous allons du général au particulier, nous déduisons. C'est donc à tort qu'on a placé le raisonnement par lequel on passe d'un individu à ce même individu, mais considéré en des temps divers, dans l'induction ou l'analogie.

Le raisonnement par analogie n'est jamais que probable. Il se fonde sur ce principe probable lui-même à

Digitized by Google

des degrés divers suivant les circonstances : Si des choses de différentes espèces, ou de différents genres, dont l'une peut s'observer plus que l'autre, s'accordent à plusieurs égards, elles s'accordent probablement à d'autres égards encore. On peut formuler ainsi cette espèce de raisonnement : A est *b c d e f g*, etc.; or on sait par expérience aussi que X s'accorde avec A en *b c d e f*, sans, du reste, qu'on puisse l'observer en *g*; donc il s'accorde probablement en *g*.

La conclusion par analogie ne peut être rigoureuse; l'exception est toujours possible. La similitude conclue ne peut plus être parfaite, autrement il y aurait identité entre les termes auxquels on rapporte de part et d'autre les qualités, et non pas simple similitude par analogie. Ainsi on conclura bien d'une certaine similitude des planètes avec la terre, qu'elles peuvent avoir des habitants, mais on n'ira pas jusqu'à conclure que ces habitants sont parfaitement semblables à ceux de la terre.

C'est un raisonnement par analogie, d'un genre à un autre genre fort éloigné du premier, que celui qui fait conclure à M. Durand (dans sa *Physiologie philosophique*) que l'homme est lui-même un composé d'une multitude indéfinie d'animaux, qu'il a par conséquent une multitude indéfinie d'âmes subordonnées à une âme principale, celle qui a le cerveau pour organe, parce que les invertébrés ne sont, malgré leur apparence individuelle, qu' « une réunion, une colonie de petits individus plus ou moins distincts, désignés par le nom général de *zoonites*. » En supposant que nous ayons autant d'âmes que de centres nerveux ganglionaires, que chacune de ces âmes ait sa sensibilité, son intelligence, sa volonté propres, cette république sera toujours assez distincte de celle qui constitue un invertébré; si distincte même que les naturalistes qui ont les

Digitized by Google

premiers fait cette observation n'ont pas cru pouvoir raisonner comme M. Durand; ils croient au contraire que les vertébrés ne sont pas ainsi composés : « Chez les invertébrés, l'organisme est une légion, une société, une colonie d'individualités vivantes; chez les vertébrés, c'est un tout compacte, c'est une vie unique et indivisible, c'est une unité anatomique et physiologique simple, c'est un seul corps et une seule âme (p. 257-258). » Si le raisonnement de M. Durand (de Gros) est vrai, il n'est cependant pas rigoureux.

Un raisonnement estimé par analogie, quand il est, au fond, par identité, est certain : tel est celui par lequel Francklin fut conduit à penser que la foudre pouvait être attirée : « Le fluide électrique et l'éclair, pensait-il, se ressemblent en ce que : 1° ils sont lumineux; 2° ils sont de même couleur; 3° ils vont également en zigzag; 4° ils sont rapides; 5° ils traversent librement les métaux; 6° ils font entendre une explosion; 7° ils ne s'éteignent point dans l'eau et la glace; 8° ils fendent les corps de bois ou de pierre qu'ils traversent; 9° ils tuent les animaux; 10° ils fondent les métaux; 11° ils donnent une odeur sulfureuse. Mais le fluide électrique est attiré par les points métalliques, et nous ignorons si la foudre a la même propriété. Cependant si ces deux choses se ressemblent sous tous les rapports à l'égard desquels on a pu les comparer, il est présumable qu'elles se ressemblent encore à ce dernier point de vue. Il faut donc en faire l'expérience. » On sait le reste. L'expérience confirma le raisonnement. L'identité se trouva établie. Si l'expérience venait à révéler des différences *essentielles* entre la foudre et l'électricité, il faudrait reconnaître qu'il n'y a pas identité entre elles, et que le raisonnement de Francklin n'était bien qu'un raisonnement par analogie, malgré les ressemblances nom-

Digitized by Google

breuses et l'identité des phénomènes comparés, car la différence en intensité ou en degré qui les sépare n'est pas une différence en nature ou essentielle.

Il faut donc, pour qu'il y ait analogie, que la similitude soit éloignée, c'est-à-dire celle d'une espèce à une autre, d'un genre à un autre, comme dans l'exemple cité plus haut.

On peut encore raisonner par analogie d'un individu à un autre dans la même espèce, si ces individus sont dans des conditions très différentes, s'ils n'ont en conséquence, et à certains égards, que des ressemblances éloignées. Ainsi l'on conclura par analogie, d'une certaine similitude des autres planètes avec la terre, qu'elles peuvent être habitées; mais on n'ira pas jusqu'à conclure que ces habitants possibles, s'ils existent, sont parfaitement semblables à ceux de la terre. Il y a ici, comme dans tous les raisonnements de ce genre, une proportion. Et si la proportion était nécessaire, le raisonnement prendrait un caractère mathématique qui lui enlèverait le caractère d'incertitude essentiel aux raisonnements par analogie proprement dits.

La force d'un raisonnement par analogie est en raison directe : 1° du degré de supériorité du nombre des ressemblances sur le nombre des différences; 2° du degré de l'intensisté des premières sur les secondes; 3° de la fréquence des faits observés.

Il ne faut pas confondre le raisonnement par analogie avec le jugement de même nom; car outre la différence qui sépare ces deux opérations de l'esprit, il y a cette autre, que l'erreur est aussi facile dans le raisonnement qu'elle est difficile dans le jugement. Cependant si la différence entre ce qui est observé de part et d'autre n'est qu'une différence en degrés, la conclusion aura très probablement aussi pour objet une identité nou-

Digitized by Google

velle; c'est ce qu'on a vu dans le raisonnement de Francklin ci-dessus. Mais l'analogie véritable n'est jamais une ressemblance par identité.

Une des analogies les plus remarquables, est celle qu'on remarque entre les œuvres de la nature et celles de l'homme. On part de là pour en conclure l'existence d'un artiste distinct du monde, par ce raisonnement : La nature est à un auteur comme une œuvre d'art à l'artiste. Et puis, par un second raisonnement du même genre, on détermine les attributs de ce même auteur suprême : une intelligence, l'intention et la volonté de l'auteur de la nature s'affirment d'après la nature même, comme l'intelligence, l'intention et la volonté de l'artiste d'après son œuvre. D'où l'on voit que toute la théologie rationnelle, dans ce qu'elle a de plus vraisemblable et de plus fort (les prétendues preuves *a priori* sont sans valeur), a pour base une analogie. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner le degré de cette force.

Dans l'induction, on conclut ou des individus à leur espèce ou des espèces à leur genre. Le raisonnement inductif a lieu lorsqu'il se fonde sur des qualités constantes et certaines, mais non pas d'une certitude absolue ou dont le contraire implique contradiction. En sorte que le contraire de ce qui est conclu par l'induction est toujours absolument possible, et que si le raisonnement inductif est vrai, ce n'est qu'à cause de la constance et de la généralité des lois de la nature.

La fonction essentiellement propre à l'induction est de déterminer plus nettement la compréhension des genres et des espèces en étendant au-delà de l'expérience connue ce que l'on regarde provisoirement comme des lois de la nature.

On sent que cette tentative est sujette à erreur et qu'il peut être quelquefois nécessaire de rétrograder

Digitized by Google

dans cette entreprise logique, à savoir, toutes les fois qu'on aura donné pour *essentielles*, et par conséquent de tous les instants dans l'individu, et *universelles* pour l'espèce ou le genre, quels que soient les temps et les lieux, des qualités qui ne sont que fréquentes ou accidentelles, mais sans constance et sans généralité ni spécifique, ni générique.

Pour qu'il y ait induction possible, il est donc nécessaire que l'idée d'espèce ou de genre soit déjà déterminée à certains égards, afin de servir de point de départ et de point aboutissant au procédé inductif, en sorte qu'on peut formuler ainsi ce procédé : les individus A + B + C + etc., qui constituent une espèce ou un genre, se ressemblent en *a ;* donc Z, ou l'une de ses parties collectives, ou toute l'espèce, ou tout le genre en question, contient également *a*.

Nous avons dit plus haut, que, dans l'induction, le genre ou l'espèce doit être en partie déterminé, en partie indéterminé. Remarquons en effet que si l'espèce ou le genre était complétement déterminé *a priori* avant l'induction, le raisonnement inductif ne serait plus qu'une vaine substitution de mot, qu'une répétition de choses. Une fois, par exemple, qu'on a déterminé l'idée d'homme par les idées suivantes : une intelligence qui se sert d'organes, il est logiquement impossible qu'un homme soit sans intelligence, ou sans organes, ou que son intelligence ne se serve pas d'organes. Et si, en fait, on rencontrait des exemples du contraire, c'est que les individus qui présenteraient de semblables anomalies, n'auraient point l'essence logique de l'humanité, ne seraient pas des hommes ou ne le seraient pas dans toute la compréhension du terme.

La certitude de l'induction dépend de la nature de la qualité induite, de l'étendue de l'observation, et de la

Digitized by Google

constance ou du degré numérique de la défaillance du fait observé. L'induction est d'autant plus sûre que cette qualité tient de plus près aux qualités spécifiques servant de point de départ à l'induction. Toutes choses égales d'ailleurs encore, l'induction sera plus sûre à proportion que l'observation aura porté sur un plus grand nombre d'individus, et que la qualité observée se sera rencontrée plus souvent.

Il y a une grande ressemblance entre le raisonnement par induction et le raisonnement par analogie. Néanmoins ils diffèrent en ce que le premier ne porte que sur une qualité qu'il affirme convenir à une totalité générique ou spécifique d'individus, parce qu'elle est reconnue convenir à tous les individus observés de cette totalité ; ce qui constitue la détermination d'une qualité générique ou spécifique, mais en se fondant sur une ou plusieurs qualités spécifiques essentielles déjà reconnues ; en sorte que les qualités spécifiques (ou génériques) que l'on étend par l'induction ne sont pas nécessairement de premier ordre.

Le raisonnement par analogie affirme au contraire en passant d'un individu réel ou intellectuel à un autre individu réel ou intellectuel encore, mais d'espèce différente, et par conséquent d'après des ressemblances analogiques déjà reconnues entre eux, qu'une certaine qualité constatée dans l'un, mais encore à constater dans l'autre par une observation possible ou non, s'y rencontre probablement aussi.

L'unité de l'individu dont on conclut, celle de l'individu au sujet duquel on conclut, ainsi que l'unité de la qualité conclue, ne sont cependant point des caractères essentiels de l'analogie. De même la pluralité des individus dont on conclut, et l'unité de la qualité conclue, ne tient point des caractères essentiels de l'induction ;

Digitized by Google

mais il en est autrement de la pluralité des individus au sujet desquels on conclut, ou, en d'autres termes, sur lesquels porte l'induction.

Il faut remarquer, du reste, tant au sujet de l'analogie que de l'induction, et même de tout raisonnement, qu'il y a autant d'opérations spéciales possibles que de sujets et d'attributs dans la conclusion, multipliés l'un par l'autre.

Nous cherchons donc par l'induction à faire voir qu'un attribut convient ou ne convient pas à tous les individus d'une certaine espèce, par la raison que cet attribut convient ou ne convient pas à tous les individus observés de cette espèce.

Par l'analogie, au contraire, nous cherchons a établir que toutes les qualités d'une chose conviennent à une autre chose, parce que beaucoup d'autres qualités sont reconnues communes à toutes les deux.

On dit dans l'induction : une qualité se trouve dans plusieurs choses d'un genre ou d'une espèce donnée, donc elle se trouve dans toutes.

On dit dans l'analogie : entre deux choses dont on peut mieux observer l'une que l'autre, plusieurs qualités sont communes, donc celles-là mêmes qu'on ne peut observer que dans l'une se trouvent également dans l'autre. Mais il faut que cette conclusion ne soit pas contredite d'ailleurs par l'expérience ou par le raisonnement.

Ce n'est pas distinguer l'analogie de l'induction, de dire que l'analogie porte sur la *constance* des lois de la nature, et l'induction sur les lois de l'*universalité*. Car alors même que la constance ne tiendrait qu'à la notion de temps, cela ne suffirait point pour qu'elle fût en dehors de l'universalité, attendu que l'universalité peut s'entendre de tous les temps comme de tous les lieux et

Digitized by Google

de tous les individus, et même de ces trois choses réunies : l'induction comprendrait donc alors nécessairement l'analogie. C'est-à-dire qu'il n'y aurait pas lieu de distinguer entre ces deux opérations. Si donc on veut distinguer le raisonnement par analogie du raisonnement par induction, ce que nous croyons nécessaire, ce n'est, à ce qu'il nous semble, que de la manière dont nous l'avons fait, à moins de limiter l'induction à ce que Reid appelle la certitude probable, et que tous les autres raisonnements qui ont pour but d'étendre notre connaissance expérimentale ne soient appelés du nom commun de raisonnements par analogie; mais il y aurait là beaucoup d'arbitraire et de confusion, outre qu'on s'éloignerait du langage reçu.

Il ne faut pas confondre le procédé analogique ou l'inductif avec celui de la généralisation : ils diffèrent en ce que la généralisation ne dépasse pas l'observation et n'est pas un raisonnement, mais la constatation pure et simple du fait de la communauté d'une qualité à plusieurs individus donnés, tandis que l'analogie et l'induction dépassent l'observation, et cherchent à l'étendre à d'autres êtres ou à une classe entière d'êtres. La généralisation est le point de départ obligé d'un raisonnement par analogie ou par induction.

Le raisonnement tant analogique qu'inductif par rapport à un certain degré de généralisation est l'anticipation de l'expérience par la pensée seule.

Il ne faut pas non plus confondre l'application des caractères spécifiques des individus par voie de déduction, avec l'induction même. Par exemple quand on dit a et b sont les caractères de telle ou telle espèce; or x porte ces caractères, donc x est de cette espèce, on fait une déduction.

On rattache ordinairement tant à l'analogie qu'à l'in-

Digitized by Google

duction, les raisonnements appelés *a pari, a fortiori, a contrario, a partibus ad totum, ab exemplo.* Le principe est que : des sujets analogues (*a pari, a fortiori*) ou contraires (*a contrario*), placés dans des circonstances analogues ou contraires, doivent se présenter, quant à la quantité et à la qualité, d'une manière analogue ou contraire. Plus simplement, les analogues appellent les analogues.

Le caractère de *plus* ou de *moins*, dans le raisonnement *a fortiori*, ne doit pas être pris en considération dans la formule ou dans la réduction à la formule soit de l'analogie, soit de l'induction. Cette réduction se fait mieux, tantôt catégoriquement, tantôt hypothétiquement, suivant les circonstances.

Quant au principe propre à l'espèce d'induction qui conclut des parties d'un tout à ce tout lui-même, c'est celui d'identité. Ce raisonnement appartient donc à la déduction. Il est ainsi conçu : A + B + C + etc. sont *a;* or A + B + C + etc. forment le tout Z; donc Z aussi est *a*.

Le raisonnement *ab exemplo,* quand il n'est pas un raisonnement inductif de l'espèce dont nous avons parlé d'abord, qui conclut du particulier au général, est moins un raisonnement qu'une explication d'un raisonnement, ou de l'abstrait par le concret.

On confond souvent dans le langage ordinaire, l'induction pure et simple avec un raisonnement complexe comprenant une ou plusieurs inductions, et une ou plusieurs déductions. C'est ainsi, v. g, qu'on appellerait induction le raisonnement par lequel on détermine que la chaleur du soleil n'a pas changé de température moyenne depuis 3000 ans.

Cette série de raisonnements aboutissant à une induction, est assez remarquable pour que nous croyions de-

Digitized by Google

voir la rapporter ici comme un exemple des plus belles inductions dans les sciences naturelles.

Pour que le palmier fructifie, dit Arago, auquel nous faisons cet emprunt, ou plus exactement pour que la datte mûrisse, il faut au moins un certain degré de température. D'un autre côté, la vigne ne peut pas être cultivée avec profit, elle cesse de donner des fruits propres à la fabrication du vin, dès que cette température moyenne *dépasse* un *point* du thermomètre également déterminé. Or, la limite thermométrique *en moins* de la datte diffère très peu de la limite thermométrique *en plus* de la vigne; si donc nous trouvons qu'à deux époques différentes la datte et le raisin mûrissaient *simultanément* dans un lieu donné, nous pourrons affirmer, que dans l'intervalle, le climat n'y a pas sensiblement changé. Venons maintenant à l'explication.

La ville de Jéricho s'appelait la ville des palmiers. La Bible parle des palmiers de Debora, situés entre Rama et Béthel, et de ceux qui longeaient le Jourdain, etc.; les Juifs mangeaient les dattes et les préparaient comme fruits secs ; ils en tiraient aussi une sorte de miel et de liqueur fermentée. Les monnaies hébraïques offrent des représentations distinctes de palmiers couverts de fruits. Pline, Théophraste, Tacite, Joseph, Strabon, etc., font également mention de bois de palmiers, situés dans la Palestine; on ne peut donc pas douter que cet arbre ne fût cultivé très en grand par les Juifs.

Nous trouverons autant de documents sur la vigne, et ils nous apprendront qu'on la cultivait non seulement pour en manger les raisins, mais aussi pour avoir du vin. Tout le monde se rappelle cette grappe que les envoyés de Moïse cueillirent dans la terre de Chanaan, et dont la grosseur était telle qu'il fallut deux hommes pour la porter. Dans vingt passages de la Bible, il est

Digitized by Google

question des vignobles de la Palestine. La fête des Tabernacles se célébrait à la suite des vendanges ; la Genèse parle des vins de Juda, etc., etc.

Il est donc bien établi que dans les temps les plus reculés, on cultivait *simultanément* le palmier et la vigne au centre des vallées de la Palestine.

Voyons maintenant quels degrés de chaleur la maturation de la datte et celle de la grappe exigent.

A Palerme, dont la température moyenne surpasse 17° centigrades, le dattier croît, mais son fruit ne mûrit pas. A Catane, par une température moyenne de 18 à 19° centigrades, les dattes ne sont pas mangeables. A Alger, dont la température moyenne est d'environ 21°, les dattes mûrissent bien.

En partant de ces données, on peut affirmer qu'à Jérusalem , à une époque où on cultivait le dattier en grand dans les environs, à une époque où le fruit de cet arbre servait d'aliment à la population, la température moyenne n'était pas au-dessous de celle d'Alger, où la datte mûrit tout juste. C'est porter alors la température de Jérusalem, ou à 21° centigrades, ou à un nombre plus fort.

Léopold de Buch place la limite méridionale de la vigne *à l'île de fer*, dans les Canaries, dont la température moyenne doit être entre 21 et 22° centigrades. Au Caire et dans les environs, par une température moyenne de 22°, on en trouve bien çà et là quelques ceps dans les jardins, mais pas de vignes proprement dites.

A *Abuslicer,* en Perse, dont la température moyenne ne surpasse pas certainement 23°, on ne peut cultiver la vigne que dans des fossés, ou à l'abri de l'action directe des rayons du soleil.

Nous venons de voir qu'en Palestine, dans les temps les plus reculés, la vigne était au contraire cultivée en

Digitized by Google

grand ; il faut donc admettre que la température moyenne de ce pays ne surpassait pas 22° centigrades. La culture du palmier nous apprenait tout à l'heure qu'on ne saurait prendre pour cette température un nombre au-dessous de 21°. Ainsi de simples phénomènes de végétation nous amènent à caractériser par 21°,5 du thermomètre centigrade, le climat de la Palestine, au temps de Moïse, sans que l'incertitude puisse s'étendre à un degré entier.

La température moyenne de la Palestine, à combien s'élève-t-elle aujourd'hui ? Les observations directes manquent malheureusement ; mais nous pouvons y suppléer par des termes de comparaison pris en Egypte. La température moyenne du Caire est de 22 degrés. Jérusalem se trouve deux degrés plus au nord ; deux degrés de latitude correspondent, sous ces climats, à une variation d'un demi à trois quarts de degré du thermomètre centigrade. La température moyenne de Jérusalem doit donc être peu supérieure à 21°. Pour les temps les plus reculés, nous trouvions les deux limites 21° et 22°, et pour moyenne 21°,5. Ainsi tout porte à reconnaître que 3000 ans n'ont pas altéré d'une manière appréciable le climat de la Palestine, et la constance de température de ce pays doit conduire à cette conséquence, que trente-trois siècles n'ont apporté aucun changement aux propriétés lumineuses et calorifiques du soleil (1).

(1) Mais comment concevoir que le soleil se maintienne dans un état permanent d'incandescence sans rien perdre de sa substance? Comment brûle-t-il sans se consumer? Un raisonnement par analogie encore explique, s'il ne le résout pas, ce grand problème de philosophie naturelle. On sait que deux charbons adaptés aux deux extrémités des deux poles d'une pile voltaïque s'allument dès qu'on les amène à se toucher, et que la lumière qu'ils répandent est si pure, si éblouissante, si remarquable par sa blancheur, qu'on l'appelle avec raison de la lumière solaire. Les charbons ainsi attachés aux deux fils d'une pile deviennent incandescents, même dans le vide

Digitized by Google

On confond aussi quelquefois l'induction avec le sorite en matière expérimentale, qu'il soit du reste hypothétique ou non, par exemple le raisonnement par lequel on décide que la lune n'ayant pas d'atmosphère, n'a pas d'habitants.

Si la lune, dit-on, avait une atmosphère semblable à celle de la terre, et s'il y avait des nuages dans cette atmosphère plus grands que le jardin du Luxembourg, on apercevrait ces nuages avec nos télescopes; ils nous cacheraient un certain espace sur la surface de la lune; or, on voit toujours la totalité du disque de la lune. La lune n'a donc pas de nuages comme la terre. A-t-elle une atmosphère diaphane? Pas davantage. En effet, la lune, dans son mouvement propre d'occident en orient, s'interpose entre les étoiles et nous; elle produit des occultations, c'est-à-dire des éclipses d'étoiles. Si elle a une atmosphère, les rayons lumineux doivent s'infléchir vers son centre; et si, comme cela doit être, les couches atmosphériques sont plus rares à mesure qu'elles sont plus élevées, en y pénétrant, ces rayons doivent se réfracter de plus en plus, et décrire une courbe concave vers sa surface. Le diamètre de la lune n'étant point augmenté par la réfraction de son atmosphère, une étoile éclipsée par la lune le serait donc plus tard et redeviendrait plus tôt visible que s'il n'y avait pas d'atmosphère. L'existence d'une atmosphère lunaire serait ainsi manifestée par la différence de durée des occultations entre l'observation et le calcul. Or, des observations nombreuses et précises font à peine soupçonner cette in-

le plus parfait. Rien alors ne s'incorpore à leur substance, rien ne paraît en sortir. A la fin d'une expérience de ce genre, quelque durée qu'on lui ait donné, ils se retrouvent, quant à leur nature intime et à leur poids, dans l'état primitif. Qui sait si cette expérience ne donne pas le secret de ce genre particulier de combustion que le soleil éprouve depuis tant de siècles sans aucune perte sensible ni de matière ni d'éclat?

Digitized by Google

fluence ; et l'on s'est assuré que la réfraction, si elle existe, n'est pas 1/100 de celle qui a lieu sur la terre. Cela indique donc que l'atmosphère lunaire est d'une rareté extrême et supérieure à celle du vide que nous formons dans nos meilleures machines pneumatiques ; on peut donc affirmer qu'il n'y a pas d'atmosphère sensible autour de la lune.

S'il n'y a pas d'atmosphère, il n'y a pas d'eau, ni à l'état liquide, ni à l'état solide ; car on démontre en physique que les mers et en général les liquides qui sont sur la terre se réduiraient en vapeurs sous le poids de l'atmosphère qui les comprime. Tout devant se passer de même sur la lune, on en conclut qu'il n'y a ni eau, ni fluide quelconque, puisque les observations prouvent qu'il n'y a pas plus de vapeurs que d'atmosphère. S'il n'y a pas de vapeurs, il n'y a pas de glace, car la glace se vaporise dans le vide : de là la difficulté de concevoir des phénomènes de météorologie et de végétation analogues à ceux que nous observons sur notre globe. Toutes ces circonstances réunies ne nous permettent pas de supposer la lune habitée par des êtres semblables à ceux qui peuplent la terre, attendu qu'ils ne pourraient s'y nourrir, ni respirer, ni par conséquent vivre.

§ V.

De la certitude du témoignage des hommes.

La question du témoignage se rattache par un double lien à celle qui précède : elle concerne un moyen d'étendre nos connaissances expérimentales seulement ; elle se résout en un raisonnement par induction, qui n'est jamais d'une certitude absolue, c'est-à-dire telle que la supposition du contraire implique contradiction.

Digitized by Google

En effet, toute croyance à un témoignage revient au raisonnement suivant : les hommes, placés dans telles circonstances, ne se trompent pas et ne mentent point. Or les témoins en question sont dans ces circonstances ; donc leur témoignage est vrai.

Il faut remarquer deux choses, avant d'aller plus loin, sans quoi l'on pourrait croire que nous accordons trop peu à la vérité de l'histoire, et que nous sommes en désaccord avec nous-même, puisque nous annonçons, dans le titre même de cette partie de notre traité, que le témoignage des hommes est susceptible de certitude.

Premièrement, il nous importe souvent de pouvoir nous en référer aux rapports qui nous sont faits, sans même qu'ils soient revêtus de toutes les conditions voulues pour que la probabilité morale ou historique soit portée au plus haut degré possible, et nous agirions contre la saine raison, en ne suivant pas ces probabilités d'un degré inférieur.

Deuxièmement, l'accord le plus imposant qu'il plaise d'imaginer dans un témoignage ne s'oppose point à la supposition de la possibilité absolue du fait contraire ; mais alors il faut supposer aussi que les lois intellectuelles et morales qui régissent généralement les hommes ont pu subir des altérations, des renversements tels, que les témoins d'un fait ont pu en conséquence ou mal voir, mal observer, tomber dans une même illusion, ou mentir uniformément sans se concerter, sans intérêt, contrairement même à leurs intérêts les plus chers. Si une pareille hypothèse est logiquement possible, si elle n'implique pas contradiction avec la possibilité absolue des choses, elle n'est cependant pas admissible en fait ; elle est en opposition avec l'ordre moral, elle le contredit formellement, et cette contradiction ne pourrait être

Digitized by Google

admise en fait que sur les preuves les plus frappantes.

Quand donc elle n'est qu'à l'état de pure possibilité logique ou métaphysique, elle ne peut en rien contrebalancer la probabilité incalculable du contraire : pas plus que la possibilité absolue que l'ordre actuel du monde ait été le résultat d'un mouvement fortuit d'atomes, ne peut contrebalancer la certitude que cet ordre est la conséquence de lois de toute nature, dont le principe n'est point à chercher ici ; — pas plus encore (et pour dire moins, mais cependant pour être sans doute plus clair) que la possibilité absolue de produire un poème tel que l'Iliade par la projection fortuite de caractères d'imprimerie, ne peut ébranler la conviction que cette magnifique composition n'est pas une œuvre du hasard.

On conçoit donc que lorsqu'il n'y a d'autres chances d'erreurs que de pures possibilités de cette espèce, l'esprit se sente convaincu, et ne puisse refuser son assentiment. Voilà pourquoi l'immense probabilité qui s'attache à un témoignage revêtu de toutes les conditions voulues par la critique, porte le nom de certitude.

Mais comme ces conditions n'ont rien d'absolument déterminé dans leur essence, comme elles sont au contraire essentiellement susceptibles de plus et de moins, par exemple, dans le nombre des témoins ; comme ce plus et ce moins sont parfois de telle nature encore qu'il y a continuité absolue dans leur matière, par exemple dans les lumières et la probité des témoins, comme enfin ces qualités peuvent aller en s'évanouissant, du degré le plus élevé, jusqu'à zéro : on comprend que le témoignage des hommes est aussi, et le plus souvent, le champ de la probabilité, mais de cette probabilité qui laisse à l'erreur une chance plus ou moins grande. Il peut arriver même que le témoignage soit

Digitized by Google

marqué de caractères tels que la raison et la prudence exigent qu'il soit réputé ou douteux, ou mensonger.

Ces préliminaires une fois posés, nous pouvons entrer dans tous les détails qu'exigent l'importance et la difficulté réelle de la question.

On peut regarder comme des principes, en fait de certitude historique, les propositions suivantes :

1° Les hommes ne se ressemblent pas moins au moral qu'au physique ;

2° Ils sont régis par certaines lois universelles, sous le premier rapport comme sous le second ; mais le libre arbitre de chacun d'eux ne permet pas de croire d'une croyance certaine qu'un individu quelconque, dans des circonstances déterminées, est resté fidèle à ces lois.

Les lois dont il s'agit ici sont que

a) les hommes sont naturellement amis de la vérité ;

b) ils peuvent cependant se tromper, individuellement pris du moins, même en matière de faits qui frappent les sens ;

c) l'intérêt peut les porter à mentir, mais ils ne mentent pas sans raison, bien moins encore s'ils sont intéressés à ne pas mentir ;

d) ils ne mentent généralement pas non plus s'ils ne peuvent espérer de le faire avec succès, quand même la vérité contrarierait leurs intérêts ;

e) ils ne peuvent espérer de mentir avec succès, s'ils ne peuvent se concerter à cet effet, ou si, pouvant se concerter, ils sont divisés d'intérêts.

Il paraîtra facile en conséquence de résoudre le problème suivant :

Déterminer les circonstances qui permettent d'ajouter une pleine confiance à un témoignage ?

Digitized by Google

Je dis les circonstances morales, parce que si l'on pouvait démontrer rigoureusement, c'est-à-dire par le principe de contradiction, qu'un témoignage ne peut être faux, alors le caractère de notre croyance serait proprement la *certitude apodictique ;* et cette croyance elle-même serait par le fait en dehors de la sphère de crédibilité appelée par quelques auteurs *évidence probable*, évidence qui comprend essentiellement ce qu'on appelle autrement *certitude morale* ou *foi légitime au témoignage des hommes.*

Les faits se prouvent en se constatant : mais nous ne pouvons personnellement constater que ceux qui se passent sous nos yeux. Si donc nous voulons savoir et croire quelques-uns des événements qui se sont passés avant nous et loin de nous, il faut interroger ceux de nos semblables qui en ont été témoins. Ce moyen de connaître est de la plus haute importance, puisque ce n'est que par la foi aux autres hommes que l'enfant se conserve et s'instruit, que la justice se rend, qu'est reçu l'enseignement religieux dans sa partie historique, que les vérités scientifiques sont admises par le vulgaire, que l'expérience des âges passés peut être utile à ceux qui suivent. Je dis ce *moyen* de connaître, parce qu'en effet, ce n'est qu'une manière nouvelle de connaître, et non une *espèce* nouvelle de connaissance ; car le témoignage ne peut porter que sur des faits, qui, tous, sont du domaine des sens.

Le témoignage des hommes est un véritable motif de croyance, parce qu'il est en dehors du fait à croire.

Mais puisque les hommes peuvent se tromper ou nous tromper, tout témoignage n'est pas également digne de foi. On appelle *critique historique* la discussion de la valeur d'un témoignage. Nous donnerons seulement les règles de cette discussion. Il ne s'agit ici que des *condi-*

Digitized by Google

tions de la certitude. En donnant les conditions nécessaires pour qu'on puisse s'en rapporter à un témoignage, nous donnons par là même les règles de la critique.

Il y a des conditions générales qui doivent se rencontrer dans toute espèce de témoignage digne de foi ; il en est d'autres qui sont relatives aux différentes espèces de témoignages.

On distingue autant de sortes de témoignages que de manières dont un fait, passé, ou éloigné de nous, est transmis : or, la parole ou la *tradition*, l'écriture ou l'*histoire* et les *monuments* proprement dits, sont les seuls moyens qui nous rattachent au passé, ou qui nous mettent en rapport avec des événements qui se sont accomplis loin de nous.

Parmi les conditions générales requises pour la certitude historique (nous savons la valeur de ces deux mots), il y en a qui regardent les faits, d'autres qui regardent les témoignages ou les personnes.

Celles qui regardent les faits, peuvent se réduire à une seule : il suffit que le fait, *possible absolument*, soit de nature à être constaté ; car la *publicité*, l'*importance* regardent plutôt le nombre des témoins, et l'intérêt qu'ils attachent au fait, que le fait lui-même.

Il n'est pas nécessaire que des faits subséquents le supposent nécessairement : néanmoins, quand il en est ainsi, la certitude acquiert beaucoup plus de force.

Quant au témoignage, il faut : 1° qu'il remonte jusqu'au fait attesté ; 2° qu'il ait été rendu primitivement par un nombre suffisant de témoins ayant les qualités requises pour constater le fait, et le rapporter fidèlement ; 3° et, à supposer qu'ils eussent voulu tromper, que l'imposture ou l'erreur involontaire ait été impossible.

Digitized by Google

Or les qualités requises, pour bien voir, et pour bien témoigner, sont *a*) des organes sains, *b*) une certaine retenue dans le jugement, *c*) l'amour de la vérité, *d*) et un intérêt qui n'y soit pas contraire. Observons, à l'occasion de cette dernière condition, que si c'est une raison de véracité, ce n'en est pas une de crédibilité.

Toutes ces qualités peuvent se rencontrer dans un seul homme, et si l'on pouvait en être sûr, la pluralité des témoins ne serait pas nécessaire. Cette pluralité ne touche donc en rien à la véracité, car un seul homme peut aussi bien voir, aussi fidèlement témoigner que mille, surtout dans les faits où les témoignages doivent plutôt se peser que se compter. Et si c'est le contraire, c'est-à-dire s'il s'agit de faits scientifiques, un seul témoin peut être plus digne de foi que mille autres. Il ne faut donc pas confondre la véracité d'un témoignage avec les conditions nécessaires qui font reconnaître cette véracité. Les quatre conditions ci-dessus exigées dans le témoin, ne sont donc pas essentielles à la *véracité*, surtout à une véracité subjective, qui n'exclut pas une erreur objective ; mais elles sont nécessaires pour la *certitude a priori ou en général de la véracité*.

Ce n'est qu'en considérant les masses, et non les individus, que l'on est généralement sûr que, dans un instant donné, il n'y a pas illusion des sens, précipitation de jugement, manquement à la vérité.

L'unanimité des témoignages est donc une présomption de véracité, plus ou moins forte, suivant que les conditions précédentes sont plus ou moins remplies.

Ce n'est pas tout : il faut être certain que, quand même les témoins auraient voulu tromper, ils n'auraient pu y parvenir; or on n'a cette certitude qu'autant : 1° que les témoins ne sont pas tous intéressés à rapporter le fait dans le même sens, celui du témoi-

Digitized by Google

gnage; ou, s'ils avaient le même intérêt, 2° qu'ils ont été dans l'impossibilité de se concerter, pour mentir d'une manière uniforme, quand même ils l'auraient voulu; 3° que, s'ils ont pu être de connivence, l'imposture ait pu et dû être découverte. Et comme la fausseté d'un témoignage ne peut être connue que par la contradiction, il faudrait, pour être pleinement sûr de la vérité, être assuré : *a*) que si la contradiction avait été possible, si elle avait pu être fondée, elle aurait eu lieu en effet; *b*) que si elle a eu lieu, elle n'a pu manquer de nous parvenir; *c*) que si cependant il n'en existe point, c'est qu'il n'en a jamais existé; *d*) que, s'il en a existé quelqu'une et qu'elle soit arrivée jusqu'à nous, elle nous est parvenue dans toute son intégrité. Il faut enfin que cette contradiction, si elle existe, soit évidemment mal fondée et impuissante; dans le cas contraire, elle peut contrebalancer ou même détruire le témoignage en question.

Observons toutefois que les conditions *a* et *b*, prises à la lettre, sont un peu sévères, surtout si les témoins sont en grand nombre et s'ils sont clairvoyants et honnêtes. Il serait cependant difficile de s'en départir toujours avec sécurité, surtout lorsqu'il s'agit d'événements très importants, et qui ont dû par conséquent passionner beaucoup d'hommes, par exemple de l'apparition d'une religion nouvelle.

La critique de la condition des faits et des circonstances des faits est en général assez facile. Il n'en est pas de même de celle des conditions des témoignages; et, pour peu qu'on réfléchisse à la difficulté extrême de satisfaire à plusieurs des conditions précédentes, on reconnaîtra que ce qu'on appelle certitude morale ou historique, ne mérite bien souvent que le nom de probabilité, surtout dans le cas où, des intérêts opposés

Digitized by Google

s'étant trouvés en conflit, l'un d'eux est resté complétement maître du champ de bataille, et a pu détruire les preuves des réclamations du parti vaincu.

Il n'y aurait donc que : 1° l'impossibilité physique de ne pas avoir bien vu le fait témoigné ; 2° l'impossibilité morale ou même *physique* que le témoignage ne remontât pas à l'événement ; 3° l'impossibilité physique ou morale au moins de la connivence ; 4° l'impossibilité morale de la non-contradiction, si le témoignage avait été faux ; 5° l'impossibilité physique, ou morale au moins, que la contradiction ne fût pas allée aussi loin dans l'espace ou dans le temps que le témoignage contredit : il n'y aurait, disons-nous, que ces cinq impossibilités, séparées ou réunies, qui pussent donner la *certitude morale parfaite*.

Sur quoi il faut observer trois choses : 1° il n'y a, dans tout cela cependant, que certitude morale, parce que ces conditions indispensables ne peuvent reposer toutes sur le principe de contradiction, et que la force de la chaîne des conditions se mesure sur la force des anneaux les plus faibles. Il suffit donc qu'il y ait une seule impossibilité *morale*, pour donner à l'évidence le caractère moral. 2° La probabilité de la non-connivence a moralement d'autant plus de force, que les témoins sont plus nombreux, qu'ils sont plus divisés d'intérêts, de préjugés, de pays, de mœurs, de religion, de langage, etc. 3° Il y a une foule de cas où toutes ces conditions ne se rencontrent pas, et où, cependant, la *possibilité métaphysique* ou *absolue* d'erreur ou de mensonge n'est point un obstacle à la créance, tant nous sommes convaincus que les hommes sont amis de la vérité, surtout quand ils n'ont point d'intérêt à mentir.

Si, maintenant, nous venons aux conditions spéciales de chaque espèce de témoignage, nous trouverons qu'in-

Digitized by Google

dépendamment des conditions générales, il n'y a aucune certitude :

I. *Dans la tradition* proprement dite ou orale : *a*) si la tradition n'est pas uniforme, et si les différentes versions qui se détruisent réciproquement, sont à peu près d'un poids égal ; *b*) s'il y a eu interruption ; ce qui d'ailleurs est difficile à constater, car si la tradition orale est écrite, elle devient permanente comme l'écriture ; *c*) si le fait faussement affirmé d'abord n'était pas de nature à exciter dans le principe un intérêt suffisant pour provoquer certainement une contradiction et la perpétuer ; *d*) s'il a dû être si facilement reconnu faux d'abord par tout le monde, que personne n'ait dû songer à relever une fausseté manifeste, et si, après être resté longtemps dans une sorte d'oubli, le récit primitif a été repris et consigné dans l'histoire ; *e*) si l'intérêt à contredire un faux récit a été d'abord celui d'un petit nombre, et s'il a été contenu par l'oppression ; *f*) si cet intérêt a été au contraire celui d'une majorité si considérable qu'elle a pu vraisemblablement se montrer indifférente ou dédaigneuse ; *g*) si la majorité s'est déplacée avec le temps, et qu'elle soit à son tour devenue oppressive; si elle a détruit ou pu détruire les écrits qui combattaient le fait faussement attesté d'abord ; *h*) si un récit a pu n'être mis en circulation pour la première fois que longtemps après l'époque où il est censé être arrivé, et si l'on n'a pas l'assurance positive du contraire. Chacun peut bien affirmer alors, c'est-à-dire lorsque le récit commence à circuler, qu'il n'en a pas entendu parler, ou ne rien dire du tout; mais ce témoignage négatif, si tant est qu'il se déclare, peut être beaucoup plus faible que celui qui se prévaut peut-être faussement d'une tradition de famille, de caste, de secte, de titres mensongers, etc.

Digitized by Google

II. Pas de certitude *dans l'histoire : a*) si elle n'est pas authentique; *b*) si elle a été interpolée; et cela, pour le passage interpolé seulement, s'il est reconnu être le seul. Dans le cas contraire, le reste de l'histoire sera plus ou moins probable, ou plus ou moins suspect.

La première de ces conditions est plus difficile à prouver que la seconde. En effet, un auteur ne laissera vraisemblablement pas, de son vivant, interpoler son ouvrage sans réclamer; et après sa mort, son œuvre est sous la garde de la foi publique, des parents et des amis de l'historien, surtout sous celle des amis de la vérité, et des personnes particulièrement intéressées à la propager.

Le contraire n'est cependant pas absolument impossible.

Pour qu'un livre soit *réputé* et non simplement *présumé* authentique, il faut bien des conditions. Les voici :

1° Une série non interrompue d'auteurs dignes de foi qui en attestent directement ou indirectement l'existence, et qui le fassent ainsi remonter jusqu'à l'époque où il a dû paraître. Des auteurs sont dignes de foi par leur amour connu pour la vérité et pour la vertu, par la sagesse de leurs jugements, leur esprit de critique, ou par des circonstances qui leur soient étrangères, mais qui garantissent suffisamment qu'ils ne se sont pas trompés, et qu'ils n'ont pu tromper; v. g., si les auteurs contemporains, et ceux qui ont écrit après eux, ayant intérêt à les démentir, et pouvant facilement le faire, ne l'ont cependant pas fait. Si la série des auteurs ne remontait pas jusqu'au temps où l'ouvrage en question a dû paraître, on ne serait pas sûr si cet ouvrage n'a pas été faussement attribué à l'auteur ancien dont il porte le nom, par un auteur plus récent. On ne serait pas

Digitized by Google

sûr non plus que cet ouvrage n'est pas d'un auteur contemporain de celui auquel on l'attribue. Si la série finissait par disparaître avec l'ouvrage original, et qu'ensuite il n'en reparût qu'une seule copie, on ne serait pas sûr qu'il n'y a pas eu mutilation, addition, changement, en un mot interpolation. Le parallélisme des historiens est donc un argument d'authenticité.

2° La preuve qu'un faussaire a dû être contredit dans le cas où l'authenticité ne serait pas directement établie; et que, s'il n'y a pas eu contradiction, c'est parce qu'il n'y a pas eu de supposition ou d'interpolation; que s'il y a eu contradiction, l'auteur a dû et pu répliquer; et enfin que tous ces débats ont infailliblement dû arriver jusqu'à nous.

Observons que ce dernier fait, étant négatif, ne peut avoir de preuves directes, et ne peut jamais être qu'une présomption; que cette présomption sera d'autant plus forte ou plus faible, que celui qui doit réclamer est plus fort ou plus faible, ainsi que ses partisans, ses amis et tous les amis de la vérité; d'autant plus forte ou plus faible encore que cet état de choses, favorable ou non à la découverte de l'erreur, a duré plus longtemps.

On peut être certain, aux conditions précédentes, qu'un livre n'a pas été supposé, ni supprimé, ni très considérablement altéré. Mais il est une autre espèce d'interpolation contre laquelle il est difficile de se prémunir, quand les originaux sont perdus: c'est lorsque, v. g., un auteur extrait d'un autre un morceau qui, pris isolément, présente une pensée contraire à celle de l'auteur dont le passage est emprunté; ou lorsque, sans extraire le passage, il en cite la substance, et qu'il en altère ou dénature le sens; lorsque encore, en réfutant un auteur, on lui fait dire ce qu'il n'a pas dit. Plus tard, si l'original se perd, on se formera nécessairement

Digitized by Google

une fausse idée de la doctrine qu'il renfermait. Il ne faut pas dire ici que, si l'auteur a été cité, contredit, de son vivant, il a dû réclamer ; car il peut se faire : *a*) qu'il ait dédaigné de répondre à un adversaire ignorant ou de mauvaise foi ; *b*) qu'il ait ignoré ce qui a été dit ; *c*) qu'il n'ait pu répondre parce qu'il en était empêché moralement ou physiquement ; *d*) que sa réponse ait été perdue.

D'où il faut conclure que l'on doit se défier grandement des citations, et se garder de juger un auteur d'après des extraits qui en ont été faits, surtout s'ils ont été faits par des ennemis, ou par des écrivains de peu d'exactitude, de méthode et de savoir, ou qui étaient intéressés à donner à l'extrait un sens, et le sens qu'a l'extrait, plutôt qu'un sens opposé.

3° Si un livre, surtout lorsqu'il est important, ne devient public que longtemps après qu'il est censé avoir été composé, son authenticité ne sera jamais que probable ; et cette probabilité sera d'autant plus forte ou plus faible que le langage, les opinions, les événements, les personnes dont il y est question, se trouveront plus ou moins en harmonie avec les circonstances analogues de la même époque, si elles sont connues très certainement d'ailleurs.

4° Un livre est censé pseudonyme, et devient par là même suspect à plusieurs autres titres, si, dans les plus anciens manuscrits, il est attribué à un autre auteur, et si l'auteur ou l'éditeur des manuscrits postérieurs ne prouve pas que le livre n'appartient réellement pas à celui dont il porte le nom dans ces manuscrits anciens.

5° Un livre est censé interpolé, si les manuscrits ou l'édition originale ne contiennent pas certains passages qu'on retrouve dans des manuscrits ou dans des éditions subséquentes où l'auteur n'a été pour rien.

Digitized by Google

6° Un livre est mutilé, s'il ne contient pas tout ce que contient l'original.

7° Si un livre, portant le même titre qu'un autre plus ancien, ne contient qu'une partie très considérable de celui-ci, avec ou sans autre chose, il y a interpolation et mutilation tout à la fois, ou bien simplement mutilation ; à plus forte raison si le titre est différent.

8° Si un livre, portant le même titre qu'un livre plus ancien, contient les mêmes choses, mais dans des termes différents, il est suspect, et doit être lu et collationné avec le soin le plus scrupuleux ; à plus forte raison si le titre était différent.

On suppose, dans les n°s 7 et 8, que le livre est attribué à son auteur primitif.

9° Les ouvrages qui ont été rejetés, avec connaissance de cause, par les anciens, et dont l'authenticité a été révoquée en doute, ne peuvent être reconnus comme authentiques sur l'autorité d'auteurs plus récents, à moins de très fortes raisons, et qui réfutent victorieusement celles qui en avaient fait suspecter l'authenticité.

10° Un ouvrage qui attribue à un auteur des croyances opposées à celles qu'il a professées constamment dans plusieurs autres écrits, surtout si ces dernières croyances étaient celles de son temps et de son pays, doit être présumé altéré ou interpolé. Il faut remarquer cependant que l'humanité n'est point à l'abri de la contradiction, et moins encore du changement d'opinions, puisque c'est une des conditions du perfectionnement individuel.

11° Un livre, dans lequel il est fait mention de personnes qui ont vécu ou d'événements qui sont arrivés après la mort de l'auteur auquel il est attribué, a été supposé, ou interpolé, ou continué.

Digitized by Google

12° Un livre dont le caractère scientifique, littéraire ou moral est en opposition manifeste avec le talent et le caractère connus de l'auteur auquel il est attribué, laisse des doutes graves sur son authenticité. Il faut cependant distinguer si les ouvrages que l'on compare ont été composés à un grand intervalle l'un de l'autre, surtout si la vie de l'auteur, qui doit être connue parfaitement d'ailleurs, permet qu'on lui attribue ou non ces ouvrages à des époques différentes, ou même à une seule époque donnée. On suppose toujours, bien entendu, que les documents d'après lesquels on juge, jouissent d'une plus grande authenticité que ceux qu'ils servent à juger.

13° Un livre qui n'a pas l'empreinte des mœurs et du style de son époque, appartient probablement à une autre époque. La différence peut être petite ou grande.

14° Si dans un écrit attribué à un auteur connu et qui a vécu dans un temps bien déterminé, le style, la manière et la méthode sont très différents des caractères correspondants des écrits incontestablement reconnus pour appartenir au même auteur, et qu'en même temps le premier de ces ouvrages porte le cachet de l'époque, du style et du genre d'un autre auteur bien connu, l'ouvrage dont il s'agit doit être considéré comme supposé, et comme appartenant à ce dernier auteur plutôt qu'au premier.

15° Il faut se défier de l'authenticité de certains ouvrages attribués à des anciens, surtout à des époques où les sectes ont été en présence : v. g., à l'époque de la naissance du christianisme. Il faut être d'autant plus difficile, à cet égard, que les livres et par conséquent l'instruction étaient moins répandus.

Toutes choses égales d'ailleurs, les livres de religion, et en général, tous les livres qui tiennent à quelques in-

Digitized by Google

térêts, à quelques passions, et qui ont pu être supposés, falsifiés, mutilés dans l'intérêt d'un parti, d'une cause, sont incomparablement plus suspects que les ouvrages scientifiques.

16° Il faut se défier particulièrement des copies des ouvrages philosophiques ou théologiques qui ont pu être fabriqués ou altérés pour les besoins d'un système ou d'une cause.

17° Il faut, avant d'ajouter foi à un ouvrage historique, en connaître exactement l'histoire. L'histoire des livres historiques et même scientifiques est donc indispensable à connaître pour quiconque veut éviter l'erreur en semblables matières. Il faut y joindre aussi la biographie de l'auteur et le catalogue de ses ouvrages.

Il faut remarquer, au sujet de la certitude historique, que si une histoire est authentique, si elle n'a pas été altérée ou interpolée, il n'est pas nécessaire, pour qu'elle soit réputée véritable, qu'elle ait été écrite par un grand nombre de témoins. Il suffit d'un seul historien, mais il faut qu'il s'agisse d'un fait public. Alors tous les témoins oculaires, tous les contemporains instruits du fait par les témoins, s'ils ne réclament pas, sont censés témoigner avec l'historien, de la vérité du fait rapporté. Cette présomption n'est pas toujours aussi forte qu'on pourrait bien le croire.

Il ne faut pas confondre le défaut d'authenticité, l'interpolation ou la mutilation, avec l'erreur ; car un livre peut être authentique, interpolé, mutilé, et cependant ne rien contenir que de vrai. Mais alors, comme on n'a pas de moyen de s'assurer de la légitimité des corrections ; et que le fait seul de pseudonymie, d'interpolation, etc., rend l'intention de l'auteur suspecte, on peut

Digitized by Google

légitimement douter de la vérité de l'histoire en pareil cas. L'interpolation pourrait n'être qu'une correction importante, ainsi que la suppression; mais, pour qu'elle mérite confiance, il faut qu'elle prenne un caractère public et solennel. Alors il n'y aurait plus interpolation proprement dite, mais rectification, restitution ou complément.

III. Pas de certitude *dans les monuments* : *a*) s'ils ne sont pas publics ; *b*) s'ils ne remontent pas jusqu'aux faits qu'ils attestent. Sans cette dernière condition, ils ne rappellent qu'indirectement les faits, mais en représentant directement la tradition ou l'histoire.

On peut conclure de ce qui précède, que la tradition *orale* est une série de témoignages qui nous sont transmis par plusieurs témoins, sans aucune interruption, depuis l'événement jusqu'à nous ; en sorte qu'on peut la comparer à une chaîne dont les anneaux sont représentés par les différentes générations consécutives.

Il suffit donc, pour que la tradition orale mérite créance, que l'erreur n'ait pu se glisser dans les témoignages à aucune époque ; ce qui en effet arrivera difficilement avec les conditions précédentes. Du reste, on n'exige pas que la tradition transmette tous les détails sans altération : il suffit qu'elle représente l'essentiel du fait transmis.

Tout ce qui sert à rappeler la mémoire d'un fait s'appelant monument, l'histoire et la tradition sont donc des monuments, en ce sens large : mais on entend plus particulièrement par *monument* tout ce qui, étant destiné à rappeler le souvenir d'un événement, n'est ni histoire ni tradition orale.

Telles sont, par exemple, des pyramides, des obélisques, des colonnes, des arcs de triomphe, des trophées,

Digitized by Google

des statues, des médailles, des temples, des autels, des tombeaux, des cérémonies, des sacrifices, des jeux publics, etc.

Dans le cas où il existe des témoignages contradictoires sur un fait, la critique donne des règles pour le décider. On préférera, *toutes choses égales d'ailleurs* : le témoin le plus rapproché de l'événement ; — le témoin oculaire au témoin auriculaire ; — le plus recommandable par ses vertus et ses talents, s'il est connu à cet égard ; — celui dont le témoignage a été le moins controversé ; — celui dont le témoignage s'accorde le mieux avec le reste de l'histoire, avec les mœurs, la législation, le caractère, la politique, la nature physique, etc., des peuples ou des lieux où le fait est censé s'être passé. La plus grande vraisemblance se déduira par l'induction ; mais si les témoignages opposés étaient en tout d'une force égale, ou paraissaient tels, le doute en serait la légitime conséquence (1).

On objecte, contre la certitude morale, qu'aucun témoignage n'étant certain par lui-même, et qu'un tout homogène ne pouvant être d'une autre nature que celle de ses parties, jamais plusieurs témoignages réunis ne seront certains.

Il faut répondre :

1° C'est non pas précisément le nombre des témoins qui donne les garanties morales requises pour qu'on puisse ajouter foi à un témoignage, mais l'amour de la vérité, naturel à l'homme, le choc des passions et des intérêts, etc., toutes choses dont on n'est sûr qu'avec un certain nombre de témoins. Par conséquent, un seul

(1) Sarpi reçut un coup de poignard pour avoir fait son histoire du Concile de Trente ; Pallavicino reçut le chapeau de cardinal pour avoir écrit la même histoire. Auquel des deux faut-il croire? Peut-être ni à l'un ni à l'autre, ou plutôt à l'un et à l'autre ; mais comment?

Digitized by Google

témoin qui offrirait toutes ces garanties, serait aussi croyable que dix mille. Donc la certitude d'un témoignage ne dépend que *médiatement* du nombre.

2° De ce qu'on ne peut tracer positivement la ligne de démarcation entre la certitude et la probabilité, les extrêmes se confondent cependant aussi peu que ceux des différentes couleurs du spectre solaire ou de l'arc-en-ciel.

3° Il faudrait nier, si cette objection était fondée, que le câble composé de filaments déliés puisse supporter un poids qui romprait chacun des fils pris séparément : il faudrait nier, en un mot, tout ce qui croît et décroît intensivement, tel que la différence du jour et de la nuit, la progression des forces et du mouvement.

4° Cette objection cependant pourrait avoir quelque force contre ceux qui séparent la certitude morale de la probabilité la plus grande, par un intervalle immense, et en font un état de l'esprit tout à fait différent. Pour nous qui croyons que la certitude morale proprement dite n'a rien d'absolu comme la certitude dite métaphysique, ou même comme la certitude physique, et qu'il y a une série de degrés imperceptibles du probable au certain, en sorte que la certitude morale ne diffère de la probabilité qu'en degrés, nous ne pouvons être embarrassé de cette objection : car ce qui ne diffère qu'en degrés, quel que soit le nombre de ces degrés, ne diffère pas essentiellement.

Entre un degré et un autre, la différence est en plus ou en moins. On ne peut donc pas plus nier la certitude morale qu'on ne peut nier que je puisse aller à Rome, sous prétexte que je ne puis m'y transporter d'un seul pas : chaque pas m'y conduit, chaque pas m'y fait arriver, le premier comme le dernier ; le premier de moins, je n'y suis point encore lorsqu'il ne s'en faut cependant

Digitized by Google

que d'un pas. Mais on ne peut assigner le degré précis où la croyance doit avoir lieu pour tout homme raisonnable, parce que :— 1° La certitude morale est indéfinie, ce qui veut dire qu'elle n'a pas de terme aboutissant visible ; ce qui veut dire encore qu'elle est essentiellement différente, quant à son *objet*, de la certitude proprement dite, fondée sur le principe de contradiction, quoique foi lui soit due à des degrés divers, incalculables faute d'unité de mesure, et qui divisent arbitrairement et indéterminément une quantité intensive et non une quantité extensive. — 2° Les degrés de la certitude morale étant indéterminés par la raison précédente, il n'est permis à personne de la déterminer pour autrui. — 3° La foi, dans son motif, est indivisible. — 4° Cette foi indivisible résulte pourtant de circonstances extérieures soumises au nombre, ou qui, du moins, ont des degrés. — 5° On compare faussement la foi morale aux circonstances qui l'engendrent. Ces circonstances sont d'une nature toute différente de la foi, et n'ont aucun rapport d'identité avec elle. Si l'on dit que la certitude est une, et que, malgré ses espèces, sa nature est la même, on ne veut évidemment parler que de son caractère subjectif, car il est évidemment faux que l'objet de toute certitude et les motifs (quand il y en a) soient une même chose pour toute espèce de certitude. — 6° En accordant que tout témoignage individuel n'est que probable, on n'obtiendra jamais, il est vrai, qu'une probabilité, en faisant la somme de plusieurs témoignages, si imposants soient-ils par la quantité et par la qualité. Mais l'opposition des intérêts, l'impossibilité d'une connivence, etc., sont des motifs étrangers au nombre des témoignages, et qui ne sont possibles qu'avec la pluralité des témoins. On ne peut donc conclure alors par un sorite, de la nature probable d'un témoignage

Digitized by Google

isolé, à la nature probable encore, et dans la proportion du nombre donné de témoins, à l'unité. Cette expression numérique serait au-dessous de la vérité. Du reste, il faut reconnaître qu'indépendamment de ces conditions, propres à engendrer la certitude avec un nombre assez restreint de témoins, mais *rigoureusement inassignable* (1), la probabilité ne permet cependant plus le moindre doute; il y aura même alors une espèce d'impossibilité de ne pas croire, impossibilité qu'on appelle *certitude probable*, pour indiquer qu'il y a sécurité d'esprit, et pour la distinguer, d'une part, de la simple probabilité, qui permet le doute et qui est opposée à l'état de quiétude intellectuelle appelée certitude, et, d'autre part, de la certitude *intuitive* ou *physique*, et de la certitude *déductive* ou *démonstrative* proprement dite. On l'appelle aussi *certitude morale*. Mais il ne faut pas oublier que cette foi entière, cette pleine adhésion, ne diffère qu'en degrés de celle qu'on accorde à un seul témoignage : cent témoignages, mille témoignages ne sont donc que probables, très probables sans doute, parce qu'un seul de ces témoignages est déjà probable. — 7° Il faut bien remarquer encore qu'un témoignage n'inspirerait aucune confiance, si l'on n'était sûr de l'entendre parfaitement. L'interprétation du témoignage est donc aussi une condition de crédibilité : c'est l'objet de l'*herméneutique historique*, nous en parlerons dans la méthode, lorsque nous traiterons de la logique subjective.

(1) Parce qu'il s'agit ici d'une quantité *continue* et *intensive*, et non d'une quantité discrète. Or le nombre n'est pas proprement applicable, comme on l'a dit, à cette première espèce de quantité, mais seulement par extension.

Digitized by Google

Observations générales sur les principes précédents.

Il s'en faut beaucoup qu'il soit aussi facile qu'on le dirait bien, de faire de la critique historique.

Rien n'arrête dans la théorie, dans la position des conditions et des grands principes. Il n'en est pas de même dans la pratique : une foule de circonstances imprévues dans la spéculation se présentent, et engendrent naturellement le doute. Ne peut-il pas arriver, par exemple,

1° *Par rapport au fait :* qu'il soit d'une importance qui n'ait été sentie que longtemps après l'événement ; qu'il se soit passé publiquement, mais à une telle distance des témoins oculaires, qu'ils aient pu se méprendre sur le phénomène, etc. ?

2° *Par rapport aux personnes :* que le défaut d'instruction, de civilisation, n'ait pas permis de recueillir dans des temps opportuns les faits tels qu'ils se sont passés ? Alors les imaginations s'en seraient emparées, en auraient fait des fables, comme la chose est arrivée mille fois ; ce qui n'est même pas impossible à l'époque de l'événement.

Ceux qui, les premiers, ont travesti les faits, les poètes, par exemple, ont été facilement excusés, parce qu'ils ne trompaient personne, et qu'ils amusaient tout le monde. On n'a pas réclamé ; la vérité s'est insensiblement éclipsée, et n'a plus laissé que son ombre dans la mémoire des hommes.

Rien ne démontre que les peuples peu instruits, peu aisés, et qui avaient besoin de tous leurs instants pour se procurer leur subsistance journalière, aient dû ou pu réclamer contre des fictions qu'ils chérissaient et qu'ils auraient voulu pouvoir regarder comme vraies, ou qu'ils

Digitized by Google

ont même fini par regarder ainsi, n'y voyant point d'impossibilité.

Ils n'auront pas réclamé d'abord, parce qu'ils n'avaient aucun intérêt à le faire ; ensuite parce qu'il n'était plus temps, car l'erreur avait pris pied. Le prétendu narrateur qui passe aujourd'hui pour un historien, n'aura, primitivement, ni voulu ni pu tromper, parce qu'il ne faisait pas de l'histoire, mais un roman ; et, cependant, il aura fini, après quelques générations, par être pris à la lettre ; la tradition n'aura peut-être pas été assez forte pour lutter utilement contre ce qui avait pris le caractère de monument ou d'histoire, et qui était ou flatteur pour la vanité nationale, ou si plein d'attrait pour l'imagination vulgaire. Et puis la tradition ne demande pas mieux souvent que d'aller se perdre dans la fable.

Les peuples, à leur enfance, n'ont point de chronologie certaine ; il a été facile, pour cette raison et pour beaucoup d'autres, de faire plus tard des ouvrages supposés ; avant l'invention de l'imprimerie, ce genre d'imposture était mille fois plus facile qu'aujourd'hui, où néanmoins le fait arrive encore. Les peuples ignorants, surtout les imaginations orientales, sont dans le ravissement d'avoir des choses merveilleuses à croire. Encore est-il plus vrai de dire que si l'Orient paraît plus fécond en inventions fabuleuses, c'est moins à sa constitution qu'il le doit qu'à son âge. Tous les peuples sont dignes à cet égard d'avoir leur berceau en Orient, car tous ont leurs traditions légendaires.

On juge trop facilement des temps antiques par les temps modernes ; il est sûr cependant qu'on n'avait pas alors les moyens de critique qui existent aujourd'hui.

Si tant d'ouvrages, démontrés apocryphes, prouvent qu'on peut découvrir l'erreur, ce n'est qu'en ce qui les regarde, et il faut grandement soupçonner qu'on pour-

Digitized by Google

rait se tromper sur une foule d'autres. C'est le cas de se rappeler les *ex-voto* et le mot d'un philosophe ancien. La difficulté des communications de peuple à peuple, d'individu à individu, a été aussi, dans l'antiquité, un grand obstacle à la découverte de la vérité historique. Si, par exemple, Hérodote est parfois incroyable, c'est bien moins parce qu'il a été démenti par d'autres historiens contemporains, — du moins les contradicteurs ne nous sont pas parvenus, — que parce qu'il raconte des choses absolument inadmissibles pour des esprits sages. Et combien de choses, croyables par elles-mêmes, ne peut-il pas raconter, et qu'on n'a plus aucune raison de rejeter ?

Qu'on fasse attention à toutes ces circonstances et à beaucoup d'autres qui ne peuvent être ici rapportées, et l'on verra que la critique historique souffre de grandes difficultés ; et l'on verra s'il est beaucoup de faits, de détails surtout, que ne puisse atteindre légitimement quelque doute propre à en affaiblir plus ou moins la crédibilité.

M. Daunou, dans son *Cours d'études historiques*, t. I, a exposé fort longuement les règles de la critique historique; il les a résumées dans le ch. XVI, en quarante-neuf principes, dont voici le premier. « Tout fait non révélé qui ne peut se concilier avec les lois constantes de la nature physique, est à rejeter comme fabuleux : ce serait un soin superflu que de compter et de peser les témoignages qui l'énoncent. Il est récessairement erroné ou mensonger. » Cela est juste, à la condition toutefois de ne pas oublier qu'il y a une nature ordinaire et une nature extraordinaire. J'entends par nature extraordinaire, des causes et des effets qui sont dus à un rare concours de circonstances, comme, par exemple, certains phénomènes nerveux, dans la nature humaine.

Digitized by Google

Aussi l'auteur s'est-il aperçu que sa première règle avait un caractère un peu absolu. Il ajoute donc, et c'est sa seconde règle : « Avant néanmoins de rejeter un fait comme surnaturel et chimérique, il importe d'examiner si le narrateur qui lui attribue ce caractère ne s'est pas laissé tromper par de vaines apparences, et si ce qu'il a pris pour un prodige n'est pas le résultat de quelque loi physique mal connue. En ce cas il suffirait, pour rendre le récit croyable, de le débarrasser des circonstances qui le surchargent, et de la teinte miraculeuse que la crédulité lui aurait imprimée. »

Cette seconde règle est d'autant plus importante qu'elle peut conduire à dégager le faux du vrai, et à prémunir tout à la fois contre le scepticisme historique et la crédulité.

Le témoignage des hommes n'est admis comme certain que sur la foi immédiate ou sans preuve au témoignage de nos propres sens, qui nous attestent l'existence des hommes ou des monuments qui témoignent des faits passés loin de nous ou avant nous. C'est également sans preuve ultérieure que nous en croyons à notre raison lorsqu'elle nous dit que des témoins qui remplissent certaines conditions ne peuvent se tromper ni nous tromper.

D'où l'on voit que la certitude en matière de témoignage repose sur la foi au témoignage des sens et de la raison. Elle ressemble par là aux autres espèces de certitudes.

Mais, ce qui l'en distingue, c'est que le témoignage proprement dit n'est admis comme vrai que par suite de la croyance au témoignage des sens et de la raison, en sorte qu'il n'est cru que médiatement, qu'il a un véritable motif, distinct de lui-même, tandis que la croyance au sens intime ou à la conscience, aux sens externes,

Digitized by Google

aux idées de la raison pure, au rapport des termes d'un jugement *a priori*, à ceux mêmes d'un raisonnement, sont sans motifs antérieurs. Le raisonnement seul semblerait faire exception ; mais si l'on fait attention que le rapport de la conclusion aux prémisses est une conception immédiate de l'esprit, et que les plus longues démonstrations se font par l'enchaînement successif de conceptions de ce genre, alors on verra que ce rapport n'a pas non plus de motif proprement dit.

Il ne suffit pas d'être assuré de la vérité d'un témoignage, pour en retirer toute l'instruction qu'il comporte; il faut aussi l'entendre ; et pour l'entendre il faut l'interpréter. Les règles à suivre dans cette opération forment, ainsi qu'on l'a déjà dit, un art connu sous le nom d'herméneutique, et que nous donnerons dans un autre ouvrage.

CHAPITRE IV

De la certitude en matière de connaissances rationnelles.

§ I.

Dans les jugements analytiques ou par identité.

La certitude des faits de conscience, des souvenirs, des phénomènes externes, celle des raisonnements par analogie ou par induction, celle enfin du témoignage des hommes, se rapporte à des jugements dont les termes ne sont point liés entre eux d'une manière nécessaire, c'est-à-dire à des jugements dont le contraire n'implique point contradiction. Ces sortes de jugements ont été appelés synthétiques *a posteriori*.

Digitized by Google

Ceux dans lesquels au contraire l'attribut découle nécessairement du sujet, qu'il n'en soit qu'une partie comme dans les jugements de ce genre qui ne sont pas des définitions, ou qu'il soit ce sujet tout entier lui-même, mais présenté analytiquement, comme dans les définitions mathématiques, sont appelés analytiques, parce qu'ils ne sont que l'analyse incomplète ou complète du sujet par l'attribut. L'analyse est complète dans les définitions *a priori*.

Ces jugements sont nécessaires, d'une nécessité absolue, et par conséquent la certitude en est parfaite. Il est impossible en effet que la définition du cercle, par exemple, ne résulte pas de la notion de cette figure.

Mais il y a d'autres jugements analytiques improprement dits qui résultent d'une hypothèse, et dont la vérité n'est par conséquent certaine que d'une certitude hypothétique. Ces jugements ne sont, au fond, que des jugements synthétiques, mais regardés par suite de l'expérience comme analytiques. C'est ainsi que l'idée de corps n'emporte pas nécessairement celle de pesanteur. Cependant comme nous ne connaissons pas de corps qui soient bien certainement et absolument impondérables, nous rattachons la notion de pesanteur à celle de corps, et nous regardons cette proposition : Les corps sont pesants, comme une proposition analytique. Mais on comprend qu'il n'y a là qu'une nécessité hypothétique : posé en effet qu'il soit de l'essence des corps d'être pesants ou de s'attirer mutuellement, il est nécessaire que tout corps soit pesant. Mais nous ne voyons pas que la pesanteur fasse partie de l'essence des corps : il nous semble même qu'il n'en est rien. Mettre ce fait en principe c'est donc faire une hypothèse. Les conséquences de ce principe n'auront donc qu'une certitude hypothétique quant à leur vérité matérielle. Mais ils sont cer-

Digitized by Google

tains d'une certitude absolue quant à la forme, puisqu'il est impossible, posé la vérité du principe, que la conséquence ne soit pas vraie.

§ II.

De la certitude des jugements synthétiques *a priori* ou par affinité primitive et nécessaire.

Les jugements synthétiques en matière purement rationnelle se distinguent des jugements synthétiques en matière expérimentale, en ce que le sujet et l'attribut, sans être identiques, ont cependant une affinité mutuelle et nécessaire ou *a priori* qui ne nous permet pas de méconnaître la vérité de leur rapport. C'est ainsi qu'en géométrie, par exemple, la notion d'une figure renfermée par trois lignes n'est pas proprement celle de triangle. Et cependant cette dernière notion s'affirme nécessairement de la première.

§ III.

De la certitude de la déduction et de la démonstration.

La déduction est l'inverse de l'induction ; c'est le passage du général ou de l'universel au particulier, ou bien encore une certaine application de l'un à l'autre.

Si donc le général est formé arbitrairement, s'il est incertain ou faux, la déduction n'est pas légitime quant à la matière ou à la *conclusion*, mais elle peut l'être quant à la *conséquence*. Autant donc vaut l'induction, autant vaut la déduction par rapport à la matière (1).

(1) C'est, par exemple, une mauvaise déduction, résultat d'une fausse induction, que celle de cet Anglais qui, malade de la goutte, renvoya le mé-

Digitized by Google

En regardant comme une hypothèse la proposition générale d'où l'on déduit une autre proposition, et en supposant du reste que la déduction soit faite suivant les règles, la déduction aura donc une certitude hypothétique subordonnée à la vérité de l'induction, ou des prémisses générales qui servent de principe. De telle sorte que si une déduction bien faite peut cependant être incertaine, fausse même, ce n'est point comme déduction, comme opération purement logique, ou par la forme qu'elle pèche; c'est par la matière ou par le fond, c'est-à-dire dans les résultats d'une opération antérieure, dans l'induction.

Pour ce qui est de la déduction en matière rationnelle pure, comme le rationnel ne s'obtient point par induction, mais qu'il est tout donné immédiatement par la raison, ou médiatement par le raisonnement déductif, il ne peut y avoir erreur matérielle ou d'induction dans les prémisses ; l'erreur ne peut être que dans la forme ou la conséquence. Il en est de même dans la déduction régulière de l'hypothèse; telles sont les déductions tirées des définitions et des hypothèses mathématiques.

Il y a donc certitude absolue dans la déduction, posé la vérité de son point de départ. Cette certitude est métaphysique, et repose sur le principe de contradiction : il est absolument impossible, en effet, qu'une idée générale ou une conception ne s'applique pas aux faits qui ont engendré l'une et suscité l'autre. Si, par exemple, on a raison de dire que tous les hommes sont mortels, que tous les triangles ont trois angles et trois

decin qu'il avait fait appeler, d'après la renommée, sans même vouloir lui parler, par la raison qu'il était venu faire sa visite à pied. Et c'est sans doute parce qu'ici la déduction n'est défectueuse qu'à cause du vice même de l'induction, que l'on a dit de ce raisonnement que c'était une mauvaise induction.

Digitized by Google

côtés, il est impossible qu'on ait tort en disant : Quelques hommes sont mortels, quelques triangles ont trois angles et trois côtés.

La formule de la déduction catégorique (et il serait facile d'en imaginer d'analogues pour les deux autres espèces de déduction) peut, d'après ce qui a été dit de son procédé par rapport à l'induction, se tirer de la formule même de cette dernière opération. Ainsi toute déduction catégorique revient à dire : Z (un genre, une universalité) contient x; donc A seul, ou A + B + etc., qui sont des subordonnés de Z (ses espèces) contient ou contiennent également x. Plus simplement encore : Z est x; or A + C + B, etc. sont Z ; donc A + B + etc. sont x.

La démonstration consiste à faire voir qu'un jugement douteux ou controversé dérive d'un jugement reconnu vrai. Une démonstration est donc une série de jugements qui s'enchaînent tous depuis le premier jusqu'au dernier, suivant le rapport de principes à conséquences. Une démonstration n'est donc enfin qu'un raisonnement ou une suite de raisonnements déductifs tendant à établir la vérité d'une proposition.

On distingue les démonstrations *immédiates* ou *ostensives*, et les démonstrations *apagogiques*. Les premières s'appellent aussi *directes*, et les secondes *indirectes* ou *par l'absurde*. Les unes et les autres sont *absolues* ou *relatives*, suivant qu'elles sont valables pour tout le monde, c'est-à-dire suivant qu'elles dérivent d'un principe universellement reconnu, ou d'un principe admis seulement de la personne que l'on veut convaincre. Dans ce dernier cas on dit que l'argument est *ad hominem* (1).

(1) Telle est la raison de la différence qu'on a donnée entre la démons-

Digitized by Google

Si la démonstration ne se compose que d'un seul raisonnement, elle est dite *simple*. On l'appelle aussi un *argument* dans le sens propre du mot.

Si elle est formée de plusieurs raisonnements, on l'appelle au contraire *composée* ou simplement et proprement *démonstration*. On dit qu'elle est *en forme* lorsqu'elle est présentée suivant les règles formelles de la pure syllogistique; on l'appelle *libre*, au contraire, quand elle s'écarte de ce mode d'exposition de l'école.

Les règles de la démonstration sont, indépendamment de celles de l'espèce de syllogisme qui la constitue : de ne rien mettre en principe qui demande à être prouvé; d'éviter surtout d'y mettre en d'autres termes ce qui est en question; de ne pas changer la question en démontrant autre chose que ce qui devait être démontré; de ne point sauter d'intermédiaires afin de ne pas rendre la démonstration louche ou obscure; de n'être ni trop large ni trop étroite.

Observons que la définition et les règles de la démonstration sont également justes et applicables, que la démonstration soit progressive ou régressive, c'est-à-dire qu'elle aille du principe à la conséquence ou de la conséquence au principe.

Quand, pour démontrer une proposition, on se place en dehors même de cette proposition, et que l'on commence par en admettre une plus générale et qui en est plus ou moins éloignée, mais qui doit la contenir comme une de ses conséquences, on est dit alors raisonner *synthétiquement*.

Mais on voit que celui qui démontre a dû faire secrètement une opération préalable, celle de remonter par

tration et le raisonnement; la première part de prémisses absolument vraies, le second part de prémisses accordées, mais qui peuvent n'être pas universellement admises, ou du moins n'être pas absolument vraies.

Digitized by Google

tous les intermédiaires de la proposition conclusion ou à démontrer, à la proposition principe ; car autrement, il ne verrait pas le rapport qui unit les deux extrémités de la chaîne du raisonnement, et il n'y aurait pas de raison de partir ostensiblement d'une proposition plutôt que d'une autre pour effectuer sa démonstration.

Cependant, comme il n'est point indifférent de partir d'une proposition ou d'une autre, il suit de là qu'on pourrait raisonner longtemps et en vain si la synthèse n'était pas précédée dans l'esprit de l'opération inverse que nous appelons par conséquent *analyse*.

Mais si l'on suppose que l'analyse précède toujours la synthèse dans ce mode de démonstration, alors c'est l'analyse, ou l'opération rétrograde par laquelle on rattache une conséquence obscure, incertaine, à un principe évident et certain, qui démontre véritablement, car le retour du principe à la conséquence n'est qu'une contre-épreuve inutile pour celui qui démontre.

On voit par là que celui qui raisonne par synthèse ne nous dit que la moitié de sa pensée, et même la moins intéressante à connaître, celle qui ne lui a rien appris. Il nous cache pour ainsi dire son jeu. Ce n'est point ainsi que la démonstration a été inventée ; mais il est vrai qu'elle a pu être d'abord présentée de cette manière.

Il vaudrait peut-être mieux ne pas se contenter de démontrer synthétiquement, et initier l'esprit de celui auquel on démontre à la méthode d'invention. Or il n'y a qu'un moyen, c'est l'analyse. Ce procédé pourrait souvent être beaucoup plus long, mais combien ne serait-il pas plus utile ! Aussi ne crains-je pas de le dire, la manière dont on enseigne ordinairement la géométrie doit d'abord faire des machines à répétition avant de faire

Digitized by Google

des géomètres. Et souvent, par malheur, elle n'obtient pas même ce premier et pitoyable résultat. En serait-il de même si ceux qui enseignent possédaient aussi bien la *science* du raisonnement qu'ils en possèdent l'*art* ou la pratique?

Le mot *démonstration* est aussi en usage dans les sciences de faits ; mais il signifie alors faire constater un fait, reproduire un phénomène, en faire apercevoir la cause ou la loi, ou du moins l'exposer, le décrire d'une manière fidèle.

Observations diverses : 1° une proposition démontrée peut exprimer ou une simple *possibilité,* ou un *fait,* ou une vérité *nécessaire*. Telle est la matière de la conclusion du raisonnement démonstratif, matière qu'il faut bien se garder de confondre avec la forme de la démonstration, qui est toujours nécessaire.

2° Est-ce avec raison qu'on distingue en logique la *démonstration* de la *preuve,* en disant que la proposition démontrée est toujours certaine, tandis que la proposition prouvée peut n'être que probable? Il n'y a pas de preuve de cette probabilité même, à moins qu'elle ne soit démontrée. Qu'est-ce qu'une preuve qui n'établit rien fermement, démonstrativement, ne fût-ce que la probabilité, que le doute même? C'est un *argument,* un *raisonnement* en matière probable, mais ce n'est pas une preuve, dans toute la rigueur du mot.

Cependant le mot *preuve* a un sens plus général que le mot *démonstration* : en ce sens, toute démonstration est une preuve, mais toute preuve n'est pas une démonstration.

3° La théorie de la démonstration suppose celle du raisonnement et de ses trois grandes espèces. Nous avons supposé celle-ci connue, puisqu'il ne s'agit pas ici d'un traité de logique subjective. Au reste, nous nous

Digitized by Google

réservons de toucher quelques points essentiels et trop généralement négligés de la théorie syllogistique, en parlant de la méthode.

4° Dès qu'une proposition est une fois démontrée, les objections contraires ne peuvent plus être que des difficultés, et ne doivent point ébranler la conviction : mais il est toujours intéressant de savoir ce qui peut donner à ces difficultés l'apparence spécieuse ou sophistique d'une vérité incompatible avec une autre vérité démontrée. Si deux propositions logiquement incompatibles pouvaient être également démontrées, il en faudrait conclure que la même proposition serait également vraie et fausse.

CHAPITRE V.

De la certitude de nos connaissances en matière mixte, ou des notions appliquées aux phénomènes ou aux idées empiriques.

Un certain nombre de notions, en s'appliquant à différents ordres de phénomènes, ou différentes notions appliquées aux mêmes phénomènes, donnent naissance à des jugements qu'on peut distinguer en plusieurs classes. Ces notions rentrent dans celles d'*utilité*, de *beauté*, de *justice*, de *moralité*, etc., ou d'*ordre* en général.

Toutes les notions de cette nature sont un produit essentiel et universel de la raison. Elles sont donc parfaitement légitimes, et l'erreur, comme l'incertitude, ne peut porter que sur les détails d'application. On dit que ces sortes de jugements sont vrais lorsqu'ils sont ce

Digitized by Google

qu'ils doivent être : et l'on reconnaît qu'ils ont ce dernier caractère, à des signes différents. Ainsi l'utilité absolue d'une chose se juge par les conséquences sensibles de son usage; son utilité relative, par ces mêmes conséquences comparées à celles qui seraient résultées, ou de son non-usage, ou de l'usage d'autres choses qui lui ont été sacrifiées. En prenant pour base ces critères de la vérité d'un jugement en matière d'utilité, on pourra se tromper encore, mais la faute n'en sera point à la théorie; elle appartiendra tout entière à celui qui l'appliquera d'une manière irréfléchie, ou sans tenir compte de toutes les données de la question. Mais ce qui est indubitable, c'est qu'il y a là un ordre de jugements téléologiques qui ont pour objet immédiat la notion de rapport appelée l'utilité, et que ces jugements sont susceptibles d'une parfaite certitude, si l'on sait affirmer et douter à propos; chose qui n'a rien d'impossible, même pour une intelligence ordinaire.

La vérité des jugements esthétiques ou en matière de beau, peut s'entendre ou dans un sens relatif, ou dans un sens absolu. Ce qui est trouvé beau par quelqu'un est effectivement beau pour lui, et il n'est pas plus possible qu'il se trompe en jugeant ainsi, qu'il ne l'est qu'il soit affecté d'une manière contradictoire par la même chose. Et s'il ne dit pas seulement : tel objet est beau pour moi, s'il ne porte pas un jugement tout personnel, s'il donne à ses expressions un caractère d'universalité absolue, en disant seulement que tel objet est beau, ce n'est pas qu'il prétende juger absolument, mais le caractère objectif de ses expressions provient de deux choses : de l'*objectivation* des qualités sensibles de l'objet beau, et de la supposition secrète que cet objet restant le même, les hommes se ressemblant par l'intelligence et les sens, ce qui est beau pour l'un l'est

Digitized by Google

aussi pour l'autre. Ce jugement *secret* ne peut être accusé d'erreur, parce qu'il n'est pas réfléchi, et que l'esprit n'y adhère pas avec une pleine confiance; c'est plutôt une tendance à juger qu'un jugement proprement dit.

Mais si la réflexion s'en mêle, et qu'on veuille réellement prononcer d'une manière absolue, lors cependant que les hommes d'un goût exercé portent un jugement contraire, et qu'ils peuvent pour ainsi dire en démontrer la justesse mathématique, par exemple en faisant voir les vices de proportion dans les parties d'un dessin, d'un tableau, d'une statue, etc., il faudra bien convenir que le jugement individuel porté d'abord est erroné. Le beau, dans le sens absolu du mot, se reconnaît donc à ce double caractère : l'uniformité du jugement des hommes exercés, etc., s'il s'agit d'une œuvre d'art où la nature sert de modèle, et la conformité de ce jugement avec l'idéal suggéré par la nature elle-même. La beauté absolue serait celle qui serait goûtée de tout le genre humain. Il y a des beautés pour ainsi dire de races, de localités et d'opinions, qui sont générales, mais pas universelles. Elles ne sont pas absolues dans le sens le plus large du mot; mais elles passent pour telles auprès de ceux qui sentent ainsi.

Si l'on fait consister le sentiment du beau dans un certain plaisir désintéressé, qui se distingue facilement de tous les autres genres de jouissances, et si l'on appelle beau ce qui cause ce plaisir, nos jugements esthétiques, relatifs, généraux ou universels, ne sont pas moins certains que d'autres faits quelconques, que ces faits soient internes ou externes.

Si les notions de justice et de bien moral n'étaient pas essentiellement distinctes de toutes les autres qui s'appliquent aux actions humaines, par exemple de celle

Digitized by Google

d'utilité, l'humanité ne les aurait jamais distinguées spontanément, et ne se serait pas sentie dans la nécessité d'avoir des expressions différentes pour des idées qui auraient été les mêmes. Ce n'est là, je le sais, qu'une raison extrinsèque à l'appui de cette vérité; mais quand on y pense bien, on la trouve de la plus grande force. Toutefois, on a mieux encore, puisqu'une sévère analyse distingue parfaitement ces différentes notions, et leur trouve à chacune des caractères essentiellement divers. Nous n'avons pas ici pour tâche de reproduire ces résultats, maintenant acquis définitivement à la philosophie. Un travail de la nature de celui-ci suppose connues bien des choses. Nous posons donc en fait les notions pratiques dont il s'agit, et nous disons qu'une action étant donnée, avec tel ou tel caractère social ou moral pur, avec telle ou telle intention, notre raison la frappe nécessairement, et d'une manière infaillible, du caractère juridique ou moral qui lui convient, d'après la nature des choses. L'erreur n'est donc possible que dans le cas où, malgré l'équivoque ou l'incertitude des caractères empiriques de l'action, l'entendement voudrait néanmoins juger d'une manière absolue, quand il faudrait au contraire douter, ou tout au plus ne juger que d'une manière hypothétique.

Mais ce qu'il y a d'absolument incontestable, c'est qu'il est de notre nature intellectuelle de porter des jugements synthétiques de l'ordre pratique, et que, posé l'hypothèse du fait, le droit s'y applique comme de lui-même, et d'une manière nécessaire et uniforme. S'il y a des diversités, elles ne sont qu'apparentes, et s'expliquent par les circonstances accessoires, mais encore importantes cependant, qui accompagnent le fait. Ce n'est donc pas la notion qui varie dans les têtes humaines, ce sont les faits auxquels on l'applique, ou la

Digitized by Google

manière dont on les conçoit. Cette différence explique celle des jugements divers en matière de droit et de morale, et les justifie presque, en les ramenant tous à une sorte d'uniformité.

§ I.

Certitude des jugements empirico-rationnels en métaphysique.

I.

Du sujet pensant.

Que savons-nous de science certaine de *ce qui* pense en nous, indépendamment de cette pensée même, dont l'existence n'est point douteuse? Il n'est pas nécessaire de rappeler que j'entends ici par pensée, le sentir, le connaître et le vouloir, en un mot l'agir sous toutes ses formes, tout fait de conscience en général.

A la connaissance certaine de ces faits s'ajoute une double conception, celle d'un sujet déterminé par la pensée. *Pensée*, *sujet*, *rapport* de la pensée au sujet comme en étant les modes, voilà tout ce que nous savons de nous-mêmes dans le présent. Encore la notion de sujet emporte-t-elle la notion de déterminations ou de manières d'être sous lesquelles il est pour ainsi dire caché. Ces manières d'être ne sont donc pas des sujets, ce sont de simples modes analogues aux configurations dans la matière. Nous n'avons donc à nous occuper que de la notion du sujet-moi; c'est tout l'objet de cette partie de la métaphysique.

Mais pour le réduire à son expression propre, il faut le dépouiller de tout ce qui n'est pas lui, de toutes ses déterminations, et distinguer soigneusement ce qu'il y a de *connu* ou de *conçu*, de certain à l'un ou l'autre de ces deux titres dans le sujet même ou dans ses déterminations.

Digitized by Google

II.

Du sujet de la connaissance.

C'est un fait que nous constatons des états internes; que nous concevons ces états *multiples*, *divers*, *passagers*, et comme autant de *modes* d'un *sujet permanent*, *identique* et *un*.

C'est un fait encore que ces conceptions ne sont point particulières à quelques esprits, qu'elles sont non pas le résultat d'une réflexion scientifique, systématique, mais l'expression naturelle et universelle de la constitution de l'esprit humain, en un mot une loi de notre nature intellectuelle.

Il n'y a donc pas plus lieu de se poser la question de la légitimité de ces notions, que de se demander si la nature humaine est quant à son essence ce qu'elle doit être; si les lois qui la régissent sont bien celles qui doivent la régir; en d'autres termes, si l'homme est bien l'homme. Outre que de semblables questions seraient contradictoires, elles auraient aussi le tort d'être insensés, puisqu'elles ne présenteraient aucun sens raisonnable; elles supposeraient que l'homme peut se connaître par d'autres facultés que les siennes, et décider, sur l'autorité de ces mêmes facultés, dont la légitimité serait mise en suspicion, si la nature humaine réelle est vraiment la nature humaine! Comme si son essence réelle n'était pas nécessairement conforme à son essence idéelle! Comme si, alors même qu'il y aurait une différence entre la pensée créatrice et l'œuvre créée, l'homme qui ne connaît la première que par la seconde, pouvait cependant connaître celle-là d'une manière immédiate! Comme si l'homme pouvait raisonnablement faire le procès à la nature ou à son auteur!

Digitized by Google

Un troisième fait, c'est que ces notions diverses n'ont pas d'antécédent logique dans l'esprit humain, qu'elles sont primitives et s'appliquent spontanément, comme on l'a dit plus haut, sans qu'il y ait d'autre raison à donner de ce double fait que les lois mêmes de notre intelligence. Les causes occasionnelles de la production de ces notions de la raison et de leur application, leur antécédent psychologique ou expérimental sont les faits de conscience. Mais entre ces faits et ces idées, la liaison n'est pas logique ni par conséquent nécessaire. C'est là une synthèse primitive, naturelle ou de fait, si peu nécessaire que des états internes, analogues à un grand nombre de ceux que nous éprouvons, se rencontrent sans doute dans l'âme de l'animal, sans que cependant, selon toute apparence, l'animal rapporte ses états à lui-même, à un moi qui s'en distingue, sans qu'il conçoive en lui ses états comme multiples, divers, comme des déterminations d'un sujet unique, identique ou permanent.

Rien n'est donc plus certain que l'existence et la légitimité de ces notions, puisqu'elles sont l'œuvre même de la nature humaine universelle.

Mais il importe de ne pas se tromper sur leur caractère et leur origine, et de ne pas les confondre avec les phénomènes ou l'idée rationnelle auxquelles s'appliquent les unes et les autres.

Les phénomènes de conscience ne sont conçus, comme tels, que parce qu'ils sont rapportés à quelque chose qui s'en distingue. S'il n'en était pas ainsi, on les éprouverait sans qu'on les distinguât, sans qu'on les affirmât comme des *états* du *moi*. Ils n'auraient pas même de nom, puisqu'on ne nomme que ce que l'on conçoit, et que rien n'est conçu que par distinction ou opposition. Ainsi les *phénomènes* sont conçus en opposition à quelque

Digitized by Google

chose qui n'est point eux, et que Kant appelle noumène. Ici c'est le sujet déterminé par ces phénomènes.

Ces deux choses forment ensemble l'objet complexe d'une connaissance mixte ou empirico-rationnelle : l'élément expérimental, ce sont les états, les faits, ce qui est senti ou perçu par la conscience ; l'élément rationnel, c'est ce qui est conçu revêtir ces états, ce qui est conçu soumis à ces faits, à ces sentiments, c'est le *moi*, notion constitutive de la personnalité.

A chacun de ces deux éléments radicaux de la connaissance mixte du moi, s'ajoutent d'autres notions, les unes s'appliquant à l'élément phénoménal, les autres à l'élément rationnel. Elles forment ainsi deux séries parallèles et opposées, qui sont, les unes de même nature que la notion radicale à laquelle elles se rapportent, les autres d'une nature différente.

Les notions rationnelles d'unité, d'identité, d'immutabilité, qui se rapportent à celle de sujet substantiel, sont un produit de la raison pure comme celle même de sujet.

Celles de multiplicité, de diversité, de variabilité sont également un produit de la raison, mais elles se rapportent aux faits de conscience, qui sont des états, et qui, à ce titre, ne sont pas des produits de la raison pure.

Il importe d'autant plus de bien s'entendre sur ce point, que beaucoup de psychologues très estimables croient que le moi se *sent un, identique*, *immuable*, *sujet substantiel*, de la même manière qu'il sent ses *états* marqués des caractères contraires, ou plutôt de la même manière qu'il sent ces caractères eux-mêmes avec les états qu'ils déterminent. Nous pensons qu'il y a ici une erreur, ou tout au moins une confusion d'autant plus fâcheuse qu'elle tendrait à replonger la philosophie dans le système sensualiste de l'origine sensible de toutes nos connaissances, système dont l'étroitesse et la fausseté

Digitized by Google

sont maintenant bien démontrées. Mais il faut savoir être conséquent, et attribuer à la raison, comme capacité spontanée de connaître, tout ce qui lui revient à tous les degrés de la connaissance humaine. Cette distinction des produits purs de la raison avec les données sensibles de la conscience et des sens étant de la plus haute importance dans la question de la certitude, on nous permettra d'y insister, et de la faire ressortir pleinement. Autre chose est un fait, dit de conscience, pris en lui-même, comme simple état, comme sentiment, autre chose son *rapport* au moi, comme détermination de ce moi, rapportée à ce moi lui-même. L'animal sent, suivant toute apparence de la première manière; l'homme sent de la seconde, il se sent de telle ou telle manière. Il ne faut donc pas confondre la matière du phénomène ou l'état pur et simple, avec la qualité toute rationnelle, toute d'opposition, et par conséquent de rapport, qui constitue la conception même de phénomène. Il y a mille et mille états divers; la notion de phénomène est une, c'est une conception de rapport, la même pour tous les faits. Ce qui occasionne l'illusion en ce point, comme dans tous les cas analogues, c'est que la notion de phénomène, dès qu'elle fait son apparition dans l'esprit, prend nécessairement aussi le caractère de fait de conscience. Il n'y a donc pas d'état intellectuel, pas de notion par conséquent qui ne soit par un côté un fait de conscience tout aussi bien que le sentiment ou la sensation. Mais qu'on y prenne garde, la qualité d'être un fait de conscience ne constitue pas toute la notion; elle a un autre caractère encore, celui d'être une connaissance, d'avoir un sens objectif, qu'elle ait ou n'ait pas d'ailleurs un objet propre qui lui corresponde immédiatement sous ce rapport. C'est ce caractère cognitif, essentiellement originaire, qui distingue la perception,

Digitized by Google

l'intuition, l'idée, la notion, en un mot l'état cognitif du moi, de tout autre état différent.

La notion ou conception, c'est-à-dire la connaissance par raison pure, quoique fait de conscience, est donc quelque chose de plus qu'un simple fait de conscience, et c'est par ce côté-là qu'elle doit nous préoccuper ici. Ce caractère n'étant pas celui d'un pur fait de conscience, on peut dire réciproquement que tout fait de conscience, en tant qu'il est tel, et qu'il n'est que tel, c'est-à-dire une pure détermination interne ou sentie du moi, n'est pas une notion de la raison pure.

Il nous sera donc permis de dire qu'un fait de conscience n'est pas plus nécessairement une notion de la raison, qu'une notion de la raison n'est nécessairement un fait de conscience. On comprend déjà, nous l'espérons du moins, ce qu'il y a de fondé dans cette distinction ; mais on le comprendra mieux encore par tout ce qui va suivre.

On distingue bien sans doute les phénomènes de leurs caractères de multiplicité, de diversité, de labilité et de modalité. Ces caractères sont essentiellement les mêmes pour tous les phénomènes possibles. Ce sont des manières pures et simples de concevoir les phénomènes, des caractères rationnels, qui n'ont de sens et de valeur que par opposition aux caractères opposés, car la multiplicité n'est que le contraire de l'unité, la diversité le contraire de l'identité, et ainsi du reste. Si les notions de multiplicité, de diversité, etc., n'étaient pas des qualités purement rationnelles, de simples manières de concevoir les phénomènes, si elles n'étaient pas des qualités externes, comme on appelait autrefois toutes les manières d'être des choses, qui ne font pas partie de leur essence, qui ne sont que des vues relatives de l'esprit, il faudrait : 1° que les phénomènes continssent, outre la

Digitized by Google

matière qui leur est propre et qui les distingue les uns des autres, quelque chose qui leur serait commun, et qui composerait les caractères que nous appelons rationnels ; 2° que la matière de ces caractères fût tout à la fois une et multiple, identique et diverse, etc., puisque ces idées n'ont de sens et de valeur que par leur opposition. Or il est impossible que la même chose soit une et multiple, identique et diverse. Donc la multiplicité et la diversité ne sont que des vues de l'esprit, sans matière ou réalité phénoménale propre. Et comme l'esprit est un, comme il peut concevoir ces deux idées dans leur opposition mutuelle, sauf à les appliquer isolément, la contradiction disparaît.

De même que la multiplicité (comme multiplicité, et non l'objet ou le phénomène conçu multiple), la diversité (et non le divers), etc., sont de purs attributs rationnels, des manières de concevoir les phénomènes ou les choses, et non les phénomènes ou les choses mêmes ; — pareillement leurs opposés, l'unité, l'identité, etc., ne sont que des manières de concevoir le sujet ou noumène opposé au phénomène. Et s'il est vrai que les phénomènes seuls soient du ressort du sens intime, de la conscience, il s'ensuit que le moi ne se sent pas *un*, pas *identique*, etc., mais qu'il se CONÇOIT *un, identique*, etc.

Il est si vrai d'ailleurs que l'unité est une conception, et non un sentiment, il est si vrai que ce n'est pas un fait, mais une notion de la raison, qu'il faudrait pour qu'il en fût autrement, 1° que la multiplicité matérielle se trouvât partout où se trouverait l'unité, pour que celle-ci fût concevable par opposition à celle-là ; 2° que l'unité, qui est essentiellement une et identique à elle-même, fût tout à la fois une et multiple pour pouvoir être sentie par plusieurs consciences distinctes : deux suppositions contradictoires.

Digitized by Google

Trouve-t-on ces raisons subtiles, forcées; en voici une autre fort simple et fort naturelle. Si tout ce qui est senti est phénomène de conscience, si tout phénomène suppose quelque chose qui en est sujet et qui n'est pas senti; si, d'un autre côté l'unité, l'identité et la permanence du sujet sont aussi des phénomènes de conscience : il s'ensuit de là que ces trois choses ont elles-mêmes besoin, en leur qualité de phénomènes, d'un autre sujet qui, n'étant pas un phénomène, sera de même un, identique et permanent. Or ces qualités seront encore des phénomènes, et supposerout à leur tour un troisième sujet, et ainsi de suite à l'infini. De sorte qu'il y aurait une infinité de phénomènes et de sujets qui s'interposeraient entre les phénomènes premiers et le sujet dernier, lequel ne pourrait être conçu sans que l'esprit passât par tous ces intermédiaires.

Il n'y aurait qu'un moyen d'échapper à cette conséquence, ce serait de soutenir : ou que tout phénomène ne suppose pas de sujet qui ne soit pas phénoménal, et que l'unité, l'identité et la permanence sont des qualités intrinsèques et matérielles du phénomène moi; ou que si tout phénomène suppose un sujet non phénoménal, ce sujet n'en est pas moins connu comme fait de conscience, comme détermination du moi, en sorte qu'il est tout à la fois son être un, identique et permanent, et sa manière d'être multiple, diverse et passagère. Mais cette extrémité est trop désespérée pour qu'on puisse même songer à la mettre en avant : nous pouvons donc nous dispenser d'en faire ressortir l'absurdité.

Faut-il un élément de conviction de plus; le voici : on ne refusera sans doute pas de reconnaître que l'unité et l'identité, etc., sont au sujet-moi comme la multiplicité, la diversité, etc., sont aux phénomènes internes qui déterminent le moi, et que ces mêmes caractères (la

Digitized by Google

multiplicité et la diversité) sont aux phénomènes internes comme ils sont aux phénomènes externes. Or quand nous percevons quelque chose au dehors, ce qui frappe nos sens n'est ni la multiplicité ni la diversité en elles-mêmes, car elles n'ont, comme telles, ni odeur ni saveur, ni son ni couleur, etc. Quand donc je dis que je vois plusieurs couleurs disséminées sur divers objets, c'est comme si je disais que je perçois successivement des couleurs que je conçois diverses et multiples. Quand je n'en perçois qu'une seule, je la conçois encore multiple, en ce sens qu'elle se rapporte à plusieurs points d'une surface, mais je ne la conçois pas diverse en nature. Donc la multiplicité et la diversité ne sont pas des idées sensibles; donc elles ne font pas partie de la matière des phénomènes externes. Elles ne font donc pas non plus partie des phénomènes internes. Elles ne sont donc pas des phénomènes. Elles ne sont donc pas senties. De même l'unité et l'identité ne sont pas des phènomènes de conscience; elles sont, non pas senties, mais conçues.

Ce qui fait illusion dans tout ceci, c'est que la raison fonctionne en même temps que les sens, que la conscience, et que les conceptions qu'elle produit spontanément forment, avec les données sensibles, un tout si compact, que les esprits les plus exercés à l'abstraction n'en distinguent pas les éléments divers sans quelque peine.

La connaissance empirico-rationnelle du moi peut donc se représenter par les séries d'idées suivantes :

1° Phénomènes internes (éléments empiriques de la connaissance); multiplicité, diversité, variabilité, rapport à un sujet ou modalité (déterminations rationnelles des phénomènes).

2° Sujet (élément rationnel); unité, identité, perma-

Digitized by Google

nence, rapport au phénomène ou substantialité (déterminations rationnelles du sujet).

Le tout est conçu dans le temps par les caractères de variabilité et d'identité, qui supposent la notion de durée ; notion qui n'est encore qu'un attribut externe des phénomènes ou du sujet, et non une propriété interne ou constitutive de leur nature essentielle.

Il s'agit maintenant de savoir quelle valeur ontologique on peut donner 1° aux phénomènes internes et à leurs déterminations rationnelles, 2° au sujet interne qui est modifié par les phénomènes et caractérisé par les déterminations rationnelles contraires à celles des phénomènes, 3° au temps, qui est le caractère ou la forme de tout le reste.

C'est là, on le sait, la question capitale de l'ontologie et de toute la métaphysique. Les questions analogues de l'existence du monde extérieur ou plutôt de la matière, celle de l'existence de Dieu, se résolvent ensuite d'elles-mêmes. Si l'on peut en effet démontrer ou l'identité de l'être et de la pensée dans la conscience, ou leur distinction et l'intuition rationnelle immédiate de l'être par la raison, ou l'existence de l'être pensant distincte de celle de la pensée, mais conclue avec certitude, quoique non immédiatement perçue par la raison, tout le reste ne sera plus qu'une affaire d'application.

Beaucoup de métaphysiciens, nous ne l'ignorons pas, regardent la question de l'existence du moi substantiel, comme bien plus facile à résoudre que celle du monde extérieur et de Dieu. C'est à peine même s'ils en font une question, quand au contraire ils trouvent d'inextricables difficultés dans les deux autres parties de l'ontologie spéciale. — Nous reconnaissons avec eux une différence, mais elle est pour nous bien plus apparente que réelle. Et cette apparence provient, selon nous, de

Digitized by Google

ce qu'on transporte tout simplement la difficulté sur le terrain de l'extériorité, au lieu de la vider tout d'abord sur celui de l'*intériorité*. On s'en tient, pour l'interne, à ce qu'on croit pouvoir appeler la conscience du moi substantiel, à sa perception, tandis qu'on ne veut pas s'en tenir pour l'externe à la perception du non-moi. Voilà, ce nous semble, la grande raison de cette différence entre les questions ontologiques de l'ordre interne et celles de l'ordre externe (1).

III.

De l'objet de la pensée.

Tout ce que nous venons de dire du sujet de la pensée s'applique entièrement et *a fortiori* à l'objet, au noumène objectif. Il s'appliquerait à plus forte raison encore à un objet qui serait conçu de toutes pièces par l'imagination, et qui serait pour nous sans manifestations phénoménales.

Il est d'autant moins nécessaire de nous étendre sur la question de la réalité du noumène objectif que nous avons été plus explicite sur le noumène subjectif, et que si nous avons été compris, tout est dit. Si au contraire nous n'avons pu nous faire entendre, malgré tous nos efforts, nous entreprendrions vainement de le faire à l'occasion de l'objet, quoiqu'il faille convenir qu'il est plus facile de prouver que nous ne connaissons rien de l'essence intime des choses du dehors, que de prouver notre égale ignorance de notre principe pensant, considéré en lui-même. L'illusion est incomparablement plus grande et plus difficile à établir sur ce dernier point que sur le premier. Aussi nos psychologues enseignent-ils généralement que l'âme se connaît

(1) Voir Appendice II, à la fin de l'ouvrage.

Digitized by Google

dans tout son être, non seulement dans ses états, mais aussi dans son essence. Nous savons, je l'espère, ce qu'il en est. Comment n'ont-ils pas vu que si la nature, l'essence intime des choses du dehors, des *objets* proprement dits, nous est inconnue, par la raison qu'elle est étrangère aux phénomènes externes, et que les phénomènes externes sont tout ce que nous percevons et concevons de ces choses, notre âme dédoublée pour ainsi dire, devenue *objet* aux yeux de la réflexion, se trouve dans l'une des deux parts qui en est faite, dans la part *objective* ou nouménale, aussi inconnue nécessairement, aussi *imperçue,* que la matière elle-même dépouillée de tous ses phénomènes? Ce que la conscience ne donne pas comme ses propres déterminations, comme ses états, est *conçu* purement et simplement par la raison, de la même manière que ce qui, dans les choses matérielles, n'est pas donné (on sait du reste comment et jusqu'à quel point) par les sens.

La situation de l'esprit est donc à peu près la même ici et là. Seulement, l'illusion est incomparablement plus séduisante, plus difficile à reconnaître et à prouver dans un cas que dans l'autre. C'est pour cette raison que nous nous sommes tout particulièrement appliqué à la solution de la partie du problème total qui offre le plus de difficultés. Ayant fait le plus, nous croyons donc avoir fait le moins.

Une seule remarque encore. La question de l'objectivité réelle ou de l'existence d'un être distinct du monde matériel et spirituel, cause peut-être de l'un et de l'autre, offre ce caractère particulier, que la raison se l'adresse, non plus en partant de sa loi constitutive qui lui fait distinguer dans les choses expérimentales, phénomènes et noumènes, mais bien en partant de cette autre loi constitutive, qui lui fait rechercher les

Digitized by Google

causes inconnues des effets connus. Tant que la raison enchaîne les effets naturels à des causes naturelles, elle ne sort pas du monde. Mais s'il lui arrive de faire du monde un tout, d'en clore l'universelle phénoménalité, de la considérer comme un effet, elle est ainsi conduite à l'affirmation d'une cause en dehors du monde, qui n'est elle-même l'effet d'aucune autre, qui est par conséquent cause absolue.

Il n'y a pas même lieu de distinguer ici entre les arguments de l'ordre physique et ceux de l'ordre métaphysique, puisque les idées de perfection, d'infinité, de réalité suprême, sont aussi des phénomènes, des effets qui, dans le sens des cartésiens, doivent avoir un objet qui en soit la cause suffisante, puisque, suivant eux, l'âme, la raison humaine, est ici toute passive, semblable à la glace qui ne rend l'image que parce qu'elle la reçoit.

Il y a donc ici deux grandes questions : la première est celle de savoir jusqu'à quel point nous avons le droit de mettre ainsi un terme à l'enchaînement des effets et des causes ; de le rétablir sous une autre forme (et évidemment par analogie avec la forme naturelle) ; de raisonner ainsi du sensible à l'intelligible pur ; de savoir si, à ce compte, Dieu ne serait pas plutôt la seule cause, la cause universelle, immanente, de tout ce qui arrive dans le monde, en sorte qu'il n'y aurait aucune cause naturelle véritable ; ou, s'il y a des causes vraiment naturelles, de quel droit elles ne seraient pas éternelles comme forces originaires et propres, malgré le déroulement progressif de leurs effets dans le temps ; jusqu'à quel point la loi de causalité n'est pas purement subjective, malgré son application possible à l'enchaînement des phénomènes du dehors et surtout du dedans ; enfin, quelle peut être la valeur objective de cette es-

Digitized by Google

pèce de projection de la loi de causalité du dedans au dehors, dans le monde matériel, et même hors du monde, si tant est que le monde ait une limite dans l'espace et dans le temps, si tant est encore que le monde phénoménal qui revêt ces formes, et ces formes elles-mêmes soient certainement quelque chose d'objectif, de vraiment réel, qui puisse servir de base à cette première question théologique.

La seconde question de cette nature est celle de savoir si, alors encore que Dieu serait incontestablement donné par la solution des questions précédentes, nous pourrions le connaître en soi, savoir ce qu'il est. C'est, comme on le voit, la question de la connaissance objective de Dieu, celle de la connaissance du noumène divin.

De ces deux questions, l'une est donc celle de l'existence de Dieu, la seconde celle de ses attributs essentiels. Nous renvoyons la solution de l'une et de l'autre à un ouvrage spécial, la théologie rationnelle. Mais nous pouvons dire dès maintenant que Dieu, considéré en lui-même, comme objet de connaissance, et indépendamment des notions qu'on peut se faire de ses rapports avec le monde, nous est encore plus inconnu, si faire se peut, que l'objet-sujet des phénomènes matériels, que l'objet-sujet des phénomènes spirituels. Il n'y a rien là, croyons-nous, qui ne se présume aisément d'après tout ce qui précède, et qui ne puisse s'en conclure *a fortiori*, puisque Dieu, tel qu'il est conçu généralement, est pour nous encore plus caché que le monde et nous à nous-mêmes. Il n'est, pour nous, dans tous les cas, même dans l'hypothèse panthéiste, qu'un ensemble de notions de la raison pure. Et, quand on soutiendrait, avec les réalistes, que ces notions ont un objet, on ne serait pas plus avancé, puisqu'il resterait toujours à savoir quel

Digitized by Google

rapport de ressemblance ou de différence il peut y avoir entre ces objets, ou cet objet multiple et ces idées. Si c'est un rapport d'identité, Dieu n'est plus qu'une pure idée, il n'est pas une réalité ; si c'est un rapport de diversité, la différence en est alors extrême, incommensurable, puisqu'une idée ne peut ressembler qu'à elle-même, et qu'il n'y a pas de milieu concevable entre l'idée et la réalité.

C'est du reste ce qu'on verra surabondamment, nous l'espérons, par l'examen suivant de l'objet possible ou impossible des idées générales et des notions absolues de la raison pure. Mais nous devons auparavant considérer le rapport du sujet et de l'objet de la connaissance.

IV.

Certitude du rapport du sujet et de l'objet de la connaissance.

De quel droit poserions-nous l'être en général, ou quelque être en particulier, en face de la notion d'être ou de celle de tel ou tel être? Serait-ce parce qu'il y aurait ici une perception propre à la raison, et une distinction immédiate, nette, évidente, certaine entre l'objet et la prétendue perception qui s'y rapporte? Mais nous nions en fait et l'intuition rationnelle et son objet comme tel ou comme perçu distinct de sa notion. Nous nions qu'il y ait là quoi que ce soit de certain. Tout ce qui nous est donné, c'est la notion d'être avec son caractère objectif, caractère qu'on interprète mal, et qu'on oppose à un *nescio quid* qu'on croit parfaitement connaître, mais dont on ne sait absolument rien cependant, si ce n'est ce qu'on appelle *sa* notion. Mais si on ne le sait pas en lui-même, de quel droit, encore une fois, l'op-

Digitized by Google

poser à cette notion, le projeter hors d'elle, et mettre la dualité où les faits ne donnent que l'unité?

Avant de se poser et pour se poser la question du rapport du subjectif à l'objectif, il faudrait donc pouvoir légitimement reconnaître ces deux termes. C'est là une première question qu'il vaut la peine de s'adresser. Mais si, au lieu de cette affirmation de prime saut, on se demande : L'être existe-t-il, distinct de l'idée d'être? on ne tardera pas à s'apercevoir que cette question est insoluble, qu'on ne peut y répondre ni affirmativement ni négativement, par la raison toute simple qu'on ne sait pas ce qu'on dit lorsqu'on parle de l'être comme distinct de l'idée d'être. Il s'opère ici un véritable sophisme secret, une de ces surprises de l'entendement qui sont plus communes qu'on ne pense : sachant ce que c'est que l'idée d'être, on croit savoir ce que c'est que l'être indépendamment de l'idée; on croit même avant cela que l'être existe, parce que l'idée et le mot existent. On commence donc par réaliser un objet à l'idée, et croyant connaître l'objet parce qu'on connaît l'idée, on se demande ce qu'est l'objet, quelle est sa nature, son essence. Et comme on ne connaît pas l'être en soi, cet objet fictif de l'entendement, on revient à l'idée pour savoir ce qu'elle contient, et obtenir d'elle la réponse à la question. Mais pas de réponse; l'idée ne donne et ne peut donner qu'elle-même; et comme elle est primitive et simple, elle ne se laisse ni résoudre dans une idée supérieure, ni dans d'autres idées élémentaires qui la constitueraient, mais qui, après tout, ne seraient encore que des idées.

On peut bien la concréter, et, sous ce rapport, l'opposition de l'être et de l'idée devient bien plus spécieuse. C'est alors surtout qu'elle semble légitime. On accordera peut-être bien que l'être en général n'est

Digitized by Google

qu'une abstraction, mais on reconnaîtra bien plus difficilement que l'opposition de l'être et de l'idée dans un cas particulier n'est pas plus légitime qu'au point de vue général. Le général concrété ne change pas de nature.

§ II.

De la certitude de l'objet fictif de la pensée, ou, en résumé, des idées de genre et d'espèce, et des notions de la raison pure considérées comme objets de la pensée.

Le genre humain croit à l'existence de réalités individuelles, parce qu'elles sont comme des forces dont le moi, expression personnelle lui-même d'une force subjective, subit l'action, et conçoit fatalement l'existence. C'est même ainsi, par la rencontre de la force personnelle et des forces étrangères, que la première se conçoit, se constitue à ses propres yeux ou s'affirme. — Nous venons de voir ce qu'il convient d'entendre par la réalité, et, par suite, quelle est la portée et la valeur de l'affirmation, à ce titre, de soi-même ou d'autre chose.

Mais y a-t-il, en dehors des réalités individuelles, perçues ou pouvant l'être, des réalités génériques, des totalités, des universalités réelles? Il semble que poser la question c'est la résoudre, puisque *une* réalité générale, si elle existait, si elle pouvait exister, serait nécessairement encore une *individualité*. Sa généralité ne serait ainsi ou qu'une repétition indéfinie de sa nature, ou qu'une participation individuelle à cette nature unique. Dans le premier cas, il y aurait, non pas généralité de nature, ou unité de nature générale, mais multiplicité, et la question renaîtrait en reculant; dans le second, il n'y aurait pas multiplicité d'individus tout entiers de la même nature. Ainsi : ou pas d'unité numérique de na-

Digitized by Google

ture générale, ou pas de multiplicité individuelle qui en participe.

C'est pourtant à l'une ou à l'autre de ces extrémités qu'aboutit le réalisme. A ce titre, il est suffisamment réfuté. Mais il convient de l'étudier sous d'autres aspects, qui nous conduiront sans doute à la même conclusion.

Les genres et les espèces sont des qualités essentielles ou caractéristiques. La même qualité, qui est genre à un point de vue, est espèce à un autre, et réciproquement ; il n'y a que le genre le plus élevé, *genus supremum,* qui soit genre sans être espèce, et l'espèce la plus rapprochée des caractères individuels, l'espèce dernière, *species infima,* qui soit espèce sans être genre.

Ces qualités, génériques et spécifiques, sont à l'égard les unes des autres ce que les scolastiques appelaient la matière et la forme, c'est-à-dire le déterminé et le déterminant, par analogie avec la matière et la forme dans les corps.

La même qualité, par exemple l'animalité, est donc matière par rapport à la *rationalité*, et forme une espèce par rapport à la *végétativité*.

Genre ou espèce, matière ou forme ne sont ainsi conçus que parce qu'ils sont ainsi dans la nature. Ce sont des idées qui ont leur raison objective d'être.

Les mots qui expriment ces idées ne sont donc pas de vains sons, puisqu'ils signifient non seulement des idées, mais aussi des qualités véritables des choses.

Mais ces qualités ne sont pas des réalités distinctes, des individualités génériques, auxquelles les individus vrais participeraient. Elles n'existent ni avant eux, ni sans eux. Elles ne sont qu'en eux ; l'esprit les abstrait et les généralise. S'il fait de ces abstractions quelque chose desub-

Digitized by Google

stantiel et d'universel, il poétise. Et, à cet égard, il est très vrai de dire que les noms destinés à exprimer ces résultats, ainsi séparés des individus, ne signifient absolument rien de réel. A cet égard, le nominalisme a raison contre le réalisme; mais il aurait tort s'il allait jusqu'à nier que ces résultats fussent des idées, des concepts. Ils sont cela, et le conceptualisme a raison à son tour.

Il a raison encore, lorsqu'il considère ces idées comme ayant un objet dans les qualités mêmes des choses, s'il s'agit de genres et d'espèces naturelles, ou même de qualités possibles accidentelles.

Mais cet objet, ces qualités ne peuvent être des substances, autrement il y aurait autant de substances dans un sujet que de sortes de qualités sensibles. Et cependant un sujet n'est *un* que par l'unité de sa substance. C'était là aussi une partie de la doctrine d'Abeilard, qui n'admettait qu'une substance, une réalité unique dans chaque chose individuelle.

Il restait à déterminer les rapports des qualités à la substance. C'est-à-dire les rapports des qualités tant génériques que spécifiques, de matière et de forme (qui ne sont que des qualités) avec la matière dernière, avec le genre suprême, la substance.

Cette question n'a pas été approfondie, que nous sachions, par les philosophes du moyen âge.

Qu'est-ce donc que la substance par rapport à la qualité? Qu'est-ce que la qualité par rapport à la substance?

Une autre question également importante, mais également restée sans solution au moyen âge, est celle-ci : Qu'est-ce que la substance par rapport à l'idée de substance? Qu'est-ce que la qualité par rapport à l'idée de qualité?

Nous reprenons l'une et l'autre de ces questions, et

Digitized by Google

d'abord celle-ci : Qu'est-ce que la substance par rapport à la qualité, et réciproquement?

C'est déjà quelque chose de reconnaître qu'il n'y a pas de substance sans qualité, pas de matière sans forme, pas plus que de qualités sans substance ou de forme sans matière. C'est reconnaître que la substance pure et simple, prise en elle-même, n'existe pas, qu'elle n'est qu'une pure abstraction, une simple notion de la raison humaine, un produit purement intelligible de cette raison.

La notion de substance, ainsi entendue, est donc sans réalité objective, non seulement en ce sens que la substance en général n'existe pas, mais en cet autre sens qu'elle n'existe pas même d'une existence individuelle dans chaque être réel.

Il faut reconnaître de plus que la substance pure et simple ne peut exister sans détermination ; elle ne peut pas non plus être conçue comme un quelque chose qui aurait sa réalité propre, mais qui seulement n'aurait pas, dans cet état d'isolement, les qualités qu'elle possède dans son état d'union. Car alors la substance serait déjà quelque chose d'existant par soi ; seulement sa forme ne serait pas la même que si elle était unie aux qualités.

Quand donc on parle de la substance, abstraction faite de ses modes ou qualités, il n'est pas plus question d'une réalité propre que lorsqu'on parle de la ligne ou de la surface, prise dans le solide ; la ligne n'a pas d'existence en dehors de la surface, et la surface pas d'existence en dehors du solide ; elles ne sont que des manières de concevoir par abstraction les modes de l'étendue corporelle, manières pour ainsi dire violentes et contraires à la nature des choses.

Pareillement, la substance n'a point d'existence

Digitized by Google

propre, même dans les individus ; c'est une manière violente encore et fausse de considérer les qualités et leurs supports, par analogie avec la manière de concevoir deux substances réunies, dont l'une recouvre ou supporte l'autre.

Dans la réalité, la substance et ses formes ou déterminations sont aussi étroitement liées que trois dimensions le sont à l'espace. Point d'espace sans trois dimensions, pas trois dimensions sans espace ; l'une de ces choses est l'autre, mais envisagée différemment. L'espace est la synthèse ou plutôt le point de vue concret, synthétique ; les trois dimensions sont les points de vue abstraits, analytiques, artificiels ; le nom analytique de l'espace est : trois dimensions, dimensions en tous sens ; le nom synthétique des dimensions en tous sens, c'est : espace.

La substance n'est donc que ses qualités ou déterminations substantifiées ; les déterminations de la substance ne sont à leur tour que la substance qualifiée ou déterminée.

Point donc de différence essentielle entre la substance et les qualités ; il n'y a pas réalité d'un côté, et de l'autre non-réalité ; il n'y a pas qualité d'un côté et de l'autre non-qualité.

Les qualités essentielles des choses sont donc aussi *substantielles*, de même que les substances sont *essentielles*. Essence et substance, forme et matière, c'est donc tout un ; il n'y a pas là complexité réelle, naturelle ; la complexité n'est pas dans la nature, elle n'est que dans nos idées ; elle n'est que le fruit d'une abstraction, qui est une loi de notre intelligence, mais qui n'est qu'un procédé analytique, et qui ne correspond à aucune distinction ou multiplicité dans la nature même des choses.

Digitized by Google

Au point de vue de l'atomisme, de même qu'on a toujours regardé un corps comme élément nécessaire d'un plus grand, si loin qu'on pousse la division ; de même cette division ne détache pas les qualités de la substance. Le dernier atome d'un corps homogène, comme la plus grande masse de ce corps, renferme toutes les propriétés de cette espèce de corps.

Mais comme il est parfaitement prouvé contre Descartes que l'étendue des corps n'appartient pas aux corps, mais à l'espace, il s'ensuit que l'étendue n'est pas la substance corporelle, et que l'étendue n'est pas dans les corps comme le sujet ou support des qualités que nous y voyons.

En d'autres termes, l'étendue est une chose, la matière et ses propriétés en sont une autre.

L'étendue pure, l'espace, n'est point un être fictivement composé, où l'on puisse par abstraction distinguer une substance et des qualités : là, visiblement, la substance et les qualités sont tout un.

De plus, l'étendue n'est qu'une manière de concevoir les corps réels ou possibles, une conception de notre esprit en rapport par nos sens avec le monde matériel, dont ces sens font eux-mêmes partie.

Mais, encore que l'on accordât à l'espace une *réalité* objective, quoiqu'il ne soit, selon la philosophie critique et la vérité, qu'une conception destinée à s'appliquer au monde corporel, et possédant par cette raison une *valeur* objective (ce qui ne veut pas dire une réalité), il n'en serait pas moins vrai que l'étendue n'est pas la substance des corps.

L'étendue n'est pas non plus l'*essence* ou la forme fondamentale de la matière, excepté dans le système de l'atomisme.

L'essence des corps, de chaque espèce de corps, est

Digitized by Google

une force propre à faire naître dans notre esprit, lorsqu'il est mis en rapport avec eux par l'intermédiaire des organes, la notion d'étendue, de substance (qualités premières des corps), et à déterminer en nous toutes les sensations, toutes les perceptions que nous rapportons aux différentes espèces de corps, comme à leurs causes occasionnelles externes.

Deux choses sont certaines : les perceptions, les sensations que nous éprouvons lorsque nous sommes en rapport avec les corps, les conceptions qui accompagnent ces sensations et ces perceptions. Au nombre de ces conceptions sont celles de causalité et d'agent extérieur.

Or que signifient ces mots : *agent extérieur?* Trois choses : 1° agent qui n'est pas moi ; 2° agent qui est en dehors même de mon organisme, et qui est conçu comme pouvant impressionner dans un milieu que nous appelons espace, milieu qui fait partie de l'agent lui-même comme manière d'être conçue par nous; 3° enfin une force analogue à celle qui pense en moi.

Pour se faire une idée plus approfondie de ce que peut être cette force du dehors et toute force en général, il faut tâcher de se rendre compte de la force pensante en nous. Or, cette force ne nous est connue d'abord que par ses effets ; ces effets accusent une cause. C'est là du moins une loi, une manière nécessaire de concevoir de l'intelligence humaine. Cette cause, cet agent, comme tout être véritable, ne peut être multiple, non seulement parce que l'unité de la pensée implique une force pensante simple, mais surtout parce qu'il est manifeste qu'une réalité multiple serait plusieurs réalités, et qu'en définitive ces multitudes, ces composés doivent se résoudre dans des composants singuliers, simples, vraiment individuels.

Toute force, c'est-à-dire toute substance déterminée,

Digitized by Google

toute forme substantielle, toute qualité substantifiée est donc nécessairement simple, parfaitement simple, parfaitement une.

Après tout, l'unité, la simplicité ne sont que des caractères rationnels qui ne font point connaître la nature intime et dernière de la force. Dire que c'est *ce qui* produit ou peut produire un effet, lorsqu'il est placé dans les circonstances qui lui permettent d'agir, c'est toujours laisser planer l'ignorance sur la nature intime des êtres : le *ce qui* reste toujours inconnu en lui-même.

De plus, c'est là une idée générale, parfaitement indéterminée, abstraite, sans réalité propre. C'est la substance, c'est l'οὐσία d'Aristote. C'est le noumène de Kant, avec cette différence que le noumène, pour Kant, emportait de plus une détermination, c'est-à-dire une vertu, une disposition propre à produire un effet et un effet plutôt qu'un autre, suivant les espèces.

C'est cette vertu, cette disposition qu'au moyen âge on aurait appelée une forme, et plus tard une essence.

Vouloir se faire une idée intuitive des essences substantifiées, réelles, des formes substantielles encore (car il n'y a pas d'autres substances), c'est vouloir pénétrer le dernier secret de la nature des choses. C'est prétendre la connaître en elle-même et non pas seulement dans ses rapports avec nous.

C'est donc se poser ce problème contradictoire : Etres *déterminés* que nous sommes, comment connaître les choses d'une manière *absolue?*

C'est donc une loi de notre raison : 1° de concevoir les êtres en partant des qualités que nous leur percevons ; 2° de les concevoir comme causes en partant des effets que nous leur voyons produire ; 3° de concevoir déjà les qualités sous lesquelles ils se manifestent

Digitized by Google

comme de premiers effets, comme des effets permanents, essentiels de leur vertu radicale ; 4° de concevoir cette vertu, cette puissance comme un *quelque chose*, un *nescio quid*, qui est l'*être déterminé*, fondamental, individuel ; 5° d'en abstraire ce qu'il peut y avoir de commun à tous les êtres, pour en faire l'idée abstraite d'être, et par là même sans réalité correspondante et propre.

Et cependant les esprits irréfléchis qui n'ont pas encore passé par la discipline de la méditation philosophique, croient à la réalité de *l'*être, c'est-à-dire de *la* substance, de *la* force, de *la* cause ainsi conçue. Rien de semblable n'existe ni ne peut exister.

Exister c'est se manifester à soi ou à d'autres êtres. L'existence est la révélation de l'être à soi-même ou à quelque autre être, réel ou tout au moins possible. Jusque-là l'existence de quelque chose n'est qu'en idée, en puissance d'être, mais point en réalité. L'existence en acte est donc une force propre qui a sa loi d'action, qui se détermine elle-même essentiellement, nécessairement, d'une manière immanente, en produisant continument ou une fois pour toutes ses formes essentielles, et, par ces formes, toutes les autres déterminations qui en sont les conséquences.

La notion d'existence est l'idée abstraite de ce qu'il peut y avoir de commun dans toutes les réalités conçues à ce point de vue ; mais cette notion est sans *réalité* objective propre, distincte et individuelle. En d'autres termes : l'existence n'existe pas plus que l'être, que la force, que la substance, que la cause. Et cependant la notion d'existence, comme les autres dont il est parlé, a une *valeur* objective, en ce sens qu'elle s'applique à tous les êtres individuels, manifestés ou *manifestables* à eux-mêmes ou à d'autres encore, lorsqu'ils seront parvenus

Digitized by Google

au degré de développement voulu pour qu'il y ait conscience en eux, ou que d'autres êtres seront de nature à les percevoir dans les circonstances propres.

Mais ici se présente la seconde question capitale que nous nous sommes posée : quel est le rapport de la substance et de la qualité aux idées de substance et de qualité ?

Prenons d'abord les qualités. On ne croit plus guère, depuis Descartes au moins, que les sensations ressemblent aux propriétés des corps extérieurs qui les déterminent, et qu'il y ait quoi que ce soit de commun entre les propriétés de l'eau, du bois ou du feu, et les sensations déterminées par une piqure d'épine, la pointe d'un glaive, ou la flamme d'un foyer.

Pourquoi les qualités physiques des corps rapides, odorants, sonores, colorés, tangibles, ressembleraient-elles davantage aux saveurs, aux odeurs, aux perceptions visuelles et tactiles? Par le fait que ces perceptions, quelle qu'en soit la valeur objective, sont des états de l'âme, rapportés par elle, il est vrai, à des agents extérieurs comme à leurs causes occasionnelles, il ne peut pas plus y avoir de ressemblance entre la cause et l'effet qu'entre un état de l'âme et une qualité corporelle.

Et comme nous savons que les qualités des corps ne sont autre chose que les corps mêmes, il faudrait, pour qu'il y eût ressemblance entre les perceptions des qualités corporelles et ces qualités mêmes, qu'il y eût une sorte d'identité entre l'essence corporelle et l'essence spirituelle, entre les effets de l'une et les effets de l'autre, c'est-à-dire entre les qualités des corps et les qualités de l'esprit.

Encore cela ne suffirait-il pas. Qu'est-ce en effet qu'une perception? C'est un état intellectuel de l'âme, déterminé non par la seule nature de l'objet perçu, ni

Digitized by Google

par celle exclusivement du sujet qui perçoit, mais par l'une et par l'autre dans un commerce d'action et de réaction, à l'aide même d'un organisme intermédiaire, dont la composition et le jeu concourent encore au résultat commun.

Le phénomène qui résulte de cette triple action, de cette triple condition tout au moins, est donc un état de l'âme *sui generis,* qui ne peut ressembler en rien aux qualités corporelles qui le déterminent. Il y a plus de différence même entre ces deux choses qu'il n'y en a entre les corps et les esprits, puisque l'organisme intermédiaire peut compliquer encore le résultat. Rien ne peut ressembler à un état de l'âme qu'un autre état tout pareil de la même âme, ou qu'une autre âme dans un état parfaitement identique. Mais, dans ce dernier cas, aucune des deux âmes qui seraient dans ce même état, ne pourrait affirmer cette identité, puisque la conscience de chacune est parfaitement personnelle.

Bien que, par hypothèse impossible, il y eût la plus légère ressemblance entre les qualités des corps, et les états de l'âme qu'elles déterminent occasionnellement, combien à plus forte raison ne serions-nous pas incapables d'affirmer cette ressemblance, puisque nous ne pouvons pas avoir la conscience des choses ?

Nous ne savons des choses que les idées que nous en avons. Voilà, je ne crains pas de le dire, un axiome ontologique. Et cet axiome, aussi méconnu qu'il est indubitable, conduit à la démonstration de cette proposition : nous ne pourrions connaître les choses en soi qu'autant que les choses seraient nos idées, ou que les idées seraient les choses elles-mêmes, et notre moi (je ne dis pas notre âme) leur substance.

De là deux systèmes ontologiques plus rapprochés entre eux qu'ils n'en ont l'air : l'idéalisme absolu et le

Digitized by Google

réalisme absolu ; systèmes étranges, violents, scandales du sens commun que l'Allemagne a vu paraître et disparaître depuis Fichte, Hégel et Schelling.

Si nous ne savons des choses que les idées que nous en avons, et s'il n'y a nul rapport d'identité, de ressemblance ni même d'analogie avec les idées et les choses, il s'ensuit qu'on ne peut absolument rien conclure des idées à la nature des choses prises en soi. Il n'y a qu'un rapport nécessaire de cause occasionnelle à effet ; mais cette cause, considérée en elle-même, est parfaitement inconnue, aussi parfaitement inconnue que nécessairement conçue comme agent.

De plus, si toute idée, en tant qu'elle a un caractère essentiellement général (et toutes les idées en sont là), qu'elle soit ou non conçue dans un sujet, c'est-à-dire déterminé ou non par les qualités de ce sujet individuel ; si toute idée ainsi conçue et nommée à part, quoique unie par la pensée et la parole à d'autres idées, est nécessairement une idée qui n'a pas d'objet propre, puisqu'il n'existe rien qui soit général de sa nature : il s'ensuit que ces idées sont sans *réalité* objective, bien qu'elles aient une *valeur* objective, en ce sens qu'elles s'appliquent aux objets individuels.

Mais quel rapport y a-t-il entre ces idées, par exemple celle de substance, et les réalités mêmes ? Pas d'autre, sinon que les réalités sont, pour l'âme humaine qui s'en trouve excitée, la *cause occasionnelle* de l'acte de la pensée. L'âme, cause *efficiente*, exclusive et propre de ses idées, les applique aux réalités dont elle a déjà produit les perceptions.

Il n'y a entre le moment de la production des perceptions et celui de la production des notions ontologiques qui s'y rapportent, qu'un intervalle logique : aussitôt les perceptions produites par l'âme, en vertu

Digitized by Google

de l'excitation occasionnelle des corps, par suite de l'impression sur les organes, la raison se met en jeu et produit les notions dont il s'agit, celles, par exemple, d'être, de substance, d'essence, d'existence, de cause, etc.

Y a-t-il maintenant dans les réalités individuelles, ainsi perçues et conçues, un quelque chose qui soit l'être, l'existence, la substance, la cause, etc.? Si quelque chose de semblable existait d'une existence réelle, il en résulterait ceci : 1° il y aurait dans un être ou une réalité *unique* autant de réalités *diverses* qu'on peut lui appliquer de notions ontologiques, ce qui répugne; 2° ces notions étant universelles de leur nature, il faudrait admettre qu'il n'y en a qu'une de chaque espèce pour tous les êtres ; 3° s'il n'y en a qu'une, par exemple une substance unique, aussi identique en soi que son idée, il n'y a qu'un seul être également, qu'une seule cause. Nous voilà dès lors en pleine contradiction avec le fait de la conscience personnelle, de l'individuation; 4° il faudrait donner gain de cause au réalisme, au panthéisme contre le conceptualisme et le polydynamisme; 5° il faudrait, pour pouvoir affirmer de pareilles identités, que nous en eussions une sorte de perception ou d'intuition. Or cette prétendue intuition rationnelle est une chimère, et voici pourquoi : s'il y avait intuition certaine, il faudrait que l'intuition et son objet fussent deux choses distinctes, que nous pussions affirmer l'une d'après l'autre, dire en quoi elles diffèrent, ce qui fait qu'elles sont deux choses et non une seule. Or nous avons bien la conscience de ces sortes de notions, et cette conscience peut bien être appelée par analogie une intuition, mais quel est l'objet de cette intuition? C'est la notion elle-même. Nous ne sortons donc pas de la phénoménalité interne; nous concevons, et nous savons

Digitized by Google

que nous concevons; voilà tout. Point donc d'objets connus à ces conceptions, point d'objets qui leur soient propres.

Une autre preuve que cet objet n'est qu'une chimère réalisée, c'est que nous ne connaissons pas cet objet supposé, indépendamment de l'idée que nous en avons; que nous n'en savons au contraire que cette idée-là même; qu'il n'y a pas la plus légère différence assignable entre ces réalités ontologiques présumées et les notions à l'aide desquelles elles seraient représentées.

Ces idées ne sont donc que de pures notions, des produits de la raison pure, produits applicables sans contredit aux choses, mais qui expriment non pas des qualités réelles, ni même des qualités sensibles, mais seulement des rapports nécessaires avec notre raison. Cette raison a pour loi d'affirmer l'existence des choses dans des circonstances perceptives données, et subsidiairement d'y appliquer les notions d'être, d'existence, de substance, etc.; quoique l'être en soi et l'existence en soi n'existent pas, ne soient rien de plus que des notions de la raison humaine.

Il ne s'agit pas de se révolter et de crier à l'idéalisme, au scepticisme, au nihilisme; ce ne sont là que des accusations vagues, banales, qui se trouvent naturellement dans la bouche de tout dogmatiste outré. Nous les accepterons du reste comme méritées, et nous reconnaîtrons hautement et avec empressement notre erreur, du moment qu'on aura prouvé ces trois points : 1° que nous connaissons les choses, nous-mêmes, ou le monde extérieur autrement que par les idées que nous en avons; 2° que nous connaissons d'abord les choses en soi ou telles qu'elles sont en elles-mêmes, puis par les idées essentiellement relatives qu'il est dans notre nature d'homme d'en avoir; 3° qu'en comparant enfin ces

Digitized by Google

deux sortes de connaissances nous acquérons la certitude de la parfaite identité de la connaissance absolue et de la connaissance relative.

Et comme la connaissance absolue serait encore nécessairement relative si elle était un rapport entre l'objet connu et le sujet connaissant, il faut encore admettre que la connaissance absolue ou la connaissance des choses en soi, telles qu'elles sont essentiellement, exclut nécessairement la dualité. Il faut nécessairement qu'il n'y ait plus ni objet ni sujet en présence; il faut que l'objet et le sujet soient un, d'une unité rigoureuse. C'est déjà trop de la complexité résultant d'une nature pensante, d'un sujet pensant et de la pensée appliquée par réflexion à son sujet.

Aussi l'homme est-il à lui-même un objet en définitive aussi mystérieux, aussi impénétrable que tout autre objet. Il faudrait, pour que la connaissance fût absolue, que le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée même fussent une seule et unique chose. C'est-à-dire qu'il faudrait qu'il n'y eût ni sujet, ni objet distinct de la pensée; que la pensée fût à elle seule son sujet, son objet et l'objet par le sujet.

A ce compte, plus d'inconnu au fond du connu et comme condition du connu; plus de mystère ni foi nécessaire comme support de la connaissance et de la science. Mais cette connaissance absolue de la pensée par la pensée même est le plus parfait des idéalismes, et nul ne l'a formulée d'une façon plus heureuse et plus vraie que le génie prodigieux de clairvoyance et de fermeté, qu'on appelle Aristote : Dieu est pour lui la pensée vivante, l'idée dans sa plénitude, sa pureté, sa possession réfléchie; c'est la connaissance de la connaissance même : καὶ ἔστιν ἡ νόησις τῆς νοήσεως νόησις.

Telle est, telle serait du moins la connaissance absolue.

Digitized by Google

Or, si Dieu est autre chose que l'idée des idées, s'il est une réalité analogue à l'esprit humain, il ne peut lui-même avoir des choses et de soi qu'une connaissance relative à sa nature et à la leur. Pour lui accorder quelque chose de plus, il faut faire des choses elles-mêmes autant de manifestations divines. On sait le reste.

Toute théorie de l'intelligence humaine qui prétend à la connaissance absolue, tend donc sciemment ou à son insu au panthéisme.

Il en est de même de toute théorie intellectuelle qui ne met pas au fond de toute connaissance, et comme condition de toute connaissance, un inconnu nécessaire, parfaitement impénétrable, mais affirmé au nom du principe de causalité, qui est une loi fondamentale de l'esprit humain.

Après avoir examiné à notre manière le grand problème de la connaissance, de la vérité et de la certitude, il nous reste à faire connaître les aspects divers sous lesquels il a été envisagé, à donner une idée des différents systèmes qui en sont nés, particulièrement du criticisme.

CHAPITRE VI

Des différents systèmes de philosophie au point de vue de la logique objective.

§ I.

Quels sont ces systèmes.

Les systèmes de philosophie, dans l'acception défavorable du mot, ont leur raison dans une vue imparfaite

Digitized by Google

de la vérité, suivant qu'elle est ou incomplète, ou faussée, ou mélangée. La première espèce d'erreur qui a lieu par négation ou omission systématique, lorsqu'elle s'étend à tout un ordre de choses ou d'idées, est le *scepticisme*. La seconde espèce d'erreur, qui a lieu systématiquement, par principes, et parce qu'elle méconnaît tout un ordre de vérités ou prétend le réduire à un autre, est le *dogmatisme exclusif*, partiellement sceptique et faux. La troisième espèce d'erreur, si elle suppose également un parti pris et qu'elle s'étende à tout un ordre de connaissances au moins, soit en y introduisant un élément imaginaire, soit en le constituant tout entier, est le *dogmatisme excessif*, ou simplement le *mysticisme*.

Comme un dogmatisme n'est trop étroit que par la raison qu'il nie ce qu'il devrait affirmer, et qu'il n'est vicieux que comme scepticisme partiel, de même que le mysticisme n'est erroné que par une affirmation systématique excessive et fausse; comme enfin il n'est pas donné à l'homme de ne rien croire absolument, ou de substituer au monde réel un monde entièrement chimérique, et qu'ainsi le scepticisme absolu et le mysticisme absolu sont impossibles ou de simples idéaux : il s'ensuit que toutes les grandes erreurs systématiques reviennent en réalité à deux : un *dogmatisme étroit* et un *dogmatisme excessif*.

Cependant l'histoire de la philosophie prouve qu'il s'est trouvé des esprits qui ont prétendu qu'il n'y a rien de certain, ce sont les *sceptiques* proprement dits. D'autres, qui ont également leur place dans l'histoire des spéculations humaines, et dont le nom propre est *mystiques*, ont soutenu que le monde n'est, à la vérité, qu'une vaine apparence, mais que sous cette apparence et surtout au fond des idées, et plus particulièrement encore au fond des notions, se trouve la réalité vraie, ab-

Digitized by Google

solue, divine. A ce compte, les individualités, qui semblent constituer toutes les réalités aux yeux du sens commun, et leurs qualités sensibles, qui paraissent être toutes leurs qualités réelles, ne sont rien ; le réel véritable est l'intelligible, et cette réalité prend pour ainsi dire plus de consistance ou de vérité à mesure qu'elle s'élève davantage dans la hiérarchie des idées. La généralité suprême, l'universalité absolue en tout ordre d'idées devient ainsi la réalité suprême dans son genre ; et cette réalité, enfin, n'a toute sa valeur que dans l'idée dernière, la plus élevée de toutes, qui les enveloppe toutes, qui les couronne et les ramène à l'identité et à l'unité sous un genre suprême, l'idée de l'absolu pris dans sa plus vaste acception possible.

Ce système, qui prend les idées pour les choses, la logique pour l'ontologie, a d'ailleurs des affinités secrètes, profondes avec le scepticisme, et le prend volontiers pour auxiliaire. Mais il en devient la contre-partie, et lui donne raison lorsque, prenant un caractère positif, il prétend édifier sur les ruines du vrai son système de visions et de chimères. Il ne faut pas s'y tromper en effet, le mysticisme est beaucoup moins spiritualiste qu'il ne pense ; son prétendu intelligible pur n'est souvent qu'une création fantastique de l'imagination, un vrai sensualisme déguisé, et par conséquent une sorte de matérialisme encore. Chose singulière ! par un éloignement excessif pour le sensualisme, le matérialisme et un dogmatisme qu'il estime trop restreint, le mysticisme, en croyant prendre un vol presque divin, en le proclamant le spiritualisme par excellence, en pensant s'élever et s'étendre, retombe, par un jeu secret de l'imagination, dans le sensualisme ou le matérialisme et le scepticisme.

Entre le scepticisme et le mysticisme se placent logi-

Digitized by Google

quement les dogmatismes partiels : le *matérialisme* et le *spiritualisme* exclusifs, l'*atomisme* et le *dynamisme*, le *sensualisme* et le *rationalisme*, l'*idéalisme* et le *réalisme*, exclusifs chacun.

Mais ces systèmes partent de points de vue divers: ainsi le matérialisme et le spiritualisme ainsi que l'*atomisme* et le *dynamisme*, sont des systèmes métaphysiques qui ont pour objet la nature des choses, et qui trouvent leur conciliation dans le *dualisme*, c'est-à-dire dans la *réunion* deux à deux du matérialisme et du spiritualisme, de l'atomisme et du dynamisme, c'est-à-dire dans un dualisme.

Le sensualisme et le rationalisme sont deux systèmes psychologiques sur la nature et l'origine des idées, qui trouvent leur conciliation dans le *dualisme*, c'est-à-dire dans le sensualisme et le rationalisme réunis.

L'*idéalisme* et le *réalisme* sont deux systèmes psychologico-métaphysiques, dont l'un nie les réalités comme distinctes de l'idée et dont l'autre semble n'admettre que des réalités et pas d'idées, ou plutôt donne des objets réels à toutes les idées. Ces deux systèmes extrêmes, qui diffèrent peut-être plus par les mots que par les choses, se concilient par un *dualisme* d'après lequel on distingue des idées avec objets et des idées sans objets.

Enfin, au-dessus de tous ces systèmes, y compris le scepticisme et le mysticisme, s'élève le *criticisme*, qui, partant de l'intelligence humaine, de ses fonctions diverses et de leurs produits, détermine la nature, la portée et la valeur de ces produits, et fait à chaque système sa part. C'est du moins sa prétention.

Nous jetterons un coup d'œil très rapide sur les systèmes dogmatiques intermédiaires ; nous nous étendrons davantage sur le mysticisme, le scepticisme et le criticisme. Et comme un système de conciliation, renou-

Digitized by Google

velé des alexandrins, a eu de notre temps et dans notre pays quelque vogue, l'*éclectisme*, nous en dirons suffisamment notre opinion en nous prononçant sur les doctrines mêmes dont il se compose.

Quant à l'ordre suivant lequel nous examinerons ces systèmes, nous croyons que le plus convenable est celui d'après lequel les difficultés semblent se graduer, et les systèmes se supposer de plus en plus ; c'est l'ordre logique. L'ordre chronologique n'a rien d'aussi rigoureux, parce que l'esprit humain étant donné tout entier dans tous les temps, avec les diverses tendances qu'il peut avoir, et ces tendances étant les unes ou les autres plus marquées, suivant les temps, les lieux, les civilisations, les races et les individus, se présentent à peu près concurremment dans l'histoire, mais avec une prépondérance plus sensible ici ou là.

En conséquence nous examinerons tous ces systèmes dans l'ordre suivant : sensualisme et rationalisme, — matérialisme et spiritualisme, — atomisme et dynamisme, — idéalisme et réalisme, — mysticisme, — scepticisme, — criticisme. Mais le criticisme devant être d'ailleurs de notre part l'objet d'une étude spéciale, nous n'en donnerons ici que l'analyse.

§ II.

Sensualisme ou empirisme et rationalisme.

Le sensualisme est le système suivant lequel toutes nos idées viendraient des sens.

Ce système n'est exclusif, n'existe et ne reçoit son nom que par opposition au système contraire, le ratio-

Digitized by Google

nalisme, suivant lequel nos idées, au moins un bon nombre, ont une autre origine que celle des sens.

La vérité est qu'il y a des idées d'origine sensible, et d'autres d'origine différente, auxquelles il faut bien assigner une faculté. Cette faculté, nous l'appelons raison.

Mais il n'y a pas eu, dans le principe, plus de rationalisme sans sensualisme, que de sensualisme sans rationalisme. Pour que le rationalisme ait conscience de lui-même, pour qu'il puisse être à ses propres yeux et qu'il se nomme, il faut qu'il s'oppose le sensualisme.

Si le sensualisme et le rationalisme avaient la fantaisie d'être exclusifs, ceux qui professeraient l'un ou l'autre de ces systèmes n'en seraient pas moins des hommes, n'en auraient pas moins les deux sortes d'idées.

Le sensualisme a deux degrés, suivant qu'il est plus ou moins exclusif et grossier, c'est-à-dire suivant qu'il n'admet que la sensation et le sens externe, ou qu'il admet aussi le sentiment et le sens intime.

Mais le sens intime, pas plus que le sens externe, ne perçoit une réalité. L'un et l'autre ne donnent que des états, les uns externes en apparence, les autres internes.

Il y a donc la même illusion, la même erreur à croire qu'on se perçoit substantiellement par le sens intime, qu'à croire qu'on perçoit le noumène externe, ce qu'on appelle la matière, par le sens externe. L'esprit et la matière se conçoivent également et ne se perçoivent pas, ne se sentent pas.

Avant que le sensualisme et le rationalisme eussent un nom, les esprits supérieurs qui philosophaient pouvaient être plus frappés, les uns des phénomènes ou des idées sensibles, les autres de la forme des phénomènes ou des idées de l'ordre intelligible pur, mais sans qu'il vînt à la pensée des premiers de nier les idées rationnelles, pas plus que les seconds n'étaient tentés de nier

Digitized by Google

les idées sensibles. La pensée restait entière ici et là ; une analyse incomplète ne l'avait pas encore systématiquement faussée. Telle fut sans doute la situation d'esprit de Thalès et de Pythagore. Les physiciens de l'école d'Ionie et les métaphysiciens de celle d'Élée, enfin Démocrite et Héraclite, représentent ces deux tendances, mais sans grande netteté ni conscience bien claire. Le temps de l'analyse psychologique n'était pas encore venu : il faut aller jusqu'à Socrate, jusqu'à Platon, jusqu'à Aristote surtout pour que le débat prenne ce caractère, et que les deux systèmes se posent résolument en face l'un de l'autre. Encore est-il vrai de dire qu'ils ne le font qu'au point de vue de l'idéalisme et du réalisme.

Mais le Socrate de Platon cherche visiblement à se rendre compte des *idées* rationnelles, des notions, et à les définir : il s'occupe beaucoup moins des idées expérimentales, et moins encore des idées perceptives elles-mêmes.

Le sensualisme est représenté dans le cours suivant des âges par le péripatétisme dégénéré, par la philosophie expérimentale de Bacon, de Gassendi, de Locke, de Hobbes et de Condillac.

Le rationalisme de Platon se perd avec lui, et surtout après lui, dans le mysticisme. Ce mysticisme prend un caractère de réalisme très prononcé chez la plupart des docteurs chrétiens, depuis saint Anselme. Il le conserve chez un grand nombre de cartésiens.

Le sensualisme et le rationalisme ont une affinité naturelle, le premier avec le matérialisme, le second avec le spiritualisme. Si toutes nos idées sont d'origine sensible quant à leur matière, et si surtout l'on n'admet pas de sens intime, que peut-on connaître autre chose que les corps, leurs propriétés, et que peut-il exister, pour nous du moins, que des corps, et en nous-mêmes

Digitized by Google

que notre nature corporelle? Mais s'il est un ordre d'idées d'origine non sensible, dont la matière par conséquent n'ait rien à démêler avec les sens ni avec les corps, pourquoi n'y aurait-il pas de réalités purement intelligibles, incorporelles, capables ou incapables de penser? Pourquoi celles qui peuvent penser ne seraient-elles pas appelées des esprits purs ou des âmes, suivant qu'ils seraient indépendants des corps vivants, ou qu'ils y seraient unis?

§ III.

Le matérialisme et le spiritualisme.

Le matérialiste ne croyant qu'au témoignage de ses sens, et pensant le bien entendre, s'imagine qu'il perçoit des réalités corporelles, et ne croit qu'à ces réalités seules.

Le spiritualiste, persuadé au contraire qu'il ne sait du dehors, s'il existe, que les phénomènes qu'on appelle externes, et qui sont encore internes, au moins par un de leurs côtés, ne sachant par conséquent que lui-même en tant qu'il pense ; ne pouvant d'ailleurs comprendre la possibilité d'un commerce avec ce qui est étendu et ce qui ne l'est pas, regarde l'existence des corps comme incertaine, les corps en tout cas comme absolument inconnus en eux-mêmes, et n'affirme comme connus, sinon comme réels ou comme possibles seulement, que les esprits.

Le matérialisme est le système de l'apparence, du sens commun, de la croyance spontanée; à tel point que le spiritualisme de l'antiquité, des Pères de l'Eglise même, et des docteurs du moyen âge, n'était encore qu'un matérialisme subtil.

Digitized by Google

Le spiritualisme exige plus de réflexion et de profondeur. C'est, dans un sens, le système de la réalité, Berkeley en est le principal représentant. Descartes en a posé les prémisses, et ce n'est que par une inconséquence qu'il affirme l'existence des corps sur l'autorité présumée d'un Dieu dont l'existence n'est pas plus évidente ni plus certaine, à coup sûr, que celle des corps, et dont la sagesse n'est nullement responsable de nos erreurs, systématiques ou autres, puisque d'une part ces erreurs ne sont pas invincibles, qu'il n'est pas nécessaire de les commettre, et que d'autre part il devrait, à ce compte, empêcher toutes les erreurs, systématiques ou non, qui sont insurmontables ; ce qu'il ne fait pas.

Il y a en réalité deux ordres de phénomènes bien distincts, qui exigent soit des causes très diverses, soit des fonctions bien différentes d'une même cause. Il n'est pas démontré que les phénomènes corporels et les spirituels ne soient pas dus au même agent ; mais s'il en est ainsi, on ne peut disconvenir que cet agent est ou doué de forces ou facultés diverses, ou que la même force ou faculté en lui fonctionne tout différemment dans la production des phénomènes d'une espèce et d'une autre.

Cette réflexion ne favorise ni le matérialisme ni le spiritualisme ; elle est tout simplement neutre et désintéressée. Elle suppose au moins possible quelque chose dont nous ignorons profondément la nature, qui serait non la matière ou l'esprit, tels que nous les concevons généralement, mais la raison commune des phénomènes matériels et des spirituels.

Comment d'ailleurs se refuser à cette possibilité quand on croit concevoir que Dieu, principe essentiellement un, serait cause efficiente de toutes les substances

Digitized by Google

(et non plus seulement des phénomènes), des corporelles comme des spirituelles?

§ IV.

L'atomisme et le dynamisme monadique ou autre.

Si, fondé sur les apparences, on admet avec les cartésiens que les corps ont pour essence l'étendue, et qu'ils sont néanmoins divisibles, tellement divisés même, que leur porosité est indéfinie ; il s'ensuivra qu'il n'y a de réel en eux qu'une matière d'une étendue extrêmement petite, des atomes, des éléments qui, quoique étendus encore, ne peuvent plus être divisés par l'action d'aucun agent naturel. Et alors on n'a plus que des atomes *réellement* indivisibles, quoique *absolument* divisibles encore. C'est l'*atomisme relatif*, celui des physiciens et des chimistes.

Si l'on suppose que ces atomes sont d'une petitesse infinie, qu'ils ne sont plus étendus ni absolument divisibles, alors on a un *atomisme absolu*, celui des géomètres et des métaphysiciens.

L'atomisme relatif peut avoir sa commodité, comme hypothèse, en chimie et en physique. Nous n'avons pas à l'examiner à ce point de vue. Mais nous pouvons dire qu'il est déjà la suite d'une première hypothèse, de deux même, à savoir que les corps sont étendus ou que leur étendue n'est pas simplement celle de l'espace, et que la matière qui les compose est à cet égard de même nature qu'eux. Ce sont là, nous l'avons vu, des suppositions nées d'apparences qui pourraient *bien avoir* un côté illusoire et pour le moins contestable.

L'atomisme absolu, auquel la logique et la géométrie conduisent forcément en partant de l'hypothèse que

Digitized by Google

l'étendue est l'essence des corps, ou qu'elle fait partie de cette essence, paraît plus soutenable au premier abord. Mais elle n'a toujours qu'une valeur hypothétique ou logique, outre qu'elle suppose ou une étendue élémentaire réellement indivisible, quoique *absolument* ou *géométriquement* divisible ; ou des éléments sans étendue, qui constituent cependant par leur réunion une étendue réelle.

Si l'on admet au contraire que ce sont les phénomènes qui sont étendus, et non la matière elle-même, que nous ne percevons point, l'atomisme succombe encore plus visiblement.

Ces difficultés, jointes à ce que, dans l'hypothèse même de l'atomisme, il faut une hypothèse subsidiaire, celle de forces qui tiennent les atomes en rapport, a fait imaginer le système des forces, le *dynamisme*. Mais comme il faut un sujet à toute force, puisque la force n'est qu'une propriété, Leibniz imagina la *monade*, sujet simple, qui n'est connu que par ses qualités, par ses propriétés, lesquelles ne s'expliquent déjà que par une action immanente, par le déploiement incessant d'une force vraiment constitutive.

Le monadisme de Leibniz, comme l'atomisme de Démocrite et d'Epicure, devait sembler encore une fiction aux esprits qui ne veulent mettre ni une imagination ni une notion à la place de réalités qu'ils ne connaissent point, ou qui du moins en veulent mettre aussi peu que possible. De là un *dynamisme* pur et simple, sans monadisme ni atomisme. C'est l'hypothèse (car il faut bien reconnaître que c'en est encore une), c'est l'hypothèse d'une *vertu* occulte, cause du phénomène, quel qu'il soit. Mais cette vertu ou force n'est en réalité que le nom donné à l'x que l'esprit humain met nécessairement au fond du connu, comme pour l'expliquer. C'est

Digitized by Google

ainsi, chose singulière, que toute connaissance tient à une ignorance invincible et absolue comme à sa racine.

Ce qu'il y a de connu c'est l'idée; ce qu'il y a d'inconnu c'est la réalité. De là un quatrième système.

§ V.

L'idéalisme et le réalisme.

Puisqu'il n'y a rien de connu et de certain en fait de réalités que les états du moi, que tout le reste est idées ou conceptions pures, il est naturel que des esprits, d'ailleurs profonds et rigoureux, tels que Fichte, aient pensé qu'il n'y a, pour nous du moins, que des idées; que si nous n'étions pas à nous-mêmes une idée, l'idée *moi*, nous n'existerions pas pour nous, à nos propres yeux; que d'ailleurs les notions d'être, de réalité, de substance, de sujet, d'objet, etc., ne sont que des attributs rationnels, qu'ils soient conçus concrétement avec les phénomènes, ou abstractivement et sans eux.

En vain dirait-on que toute qualité suppose un sujet qualifié; on n'aurait là qu'une loi de l'esprit humain, une couple de ces notions corrélatives qu'il est dans la raison humaine de produire; rien de plus.

C'est ce dualisme dont les éléments se commandent, se supposent mutuellement tout en s'opposant, et se constituent ainsi l'un par l'autre, formant une synthèse nécessaire, qui fait le fond de l'*idéalisme absolu* de Hégel, de sa logique en quelque sorte mécanique. Un moment de la pensée y est produit par un moment contraire, exactement, comme dans nos machines, un seul moteur produit en même temps, à l'aide de rouages divers et diversement engrenés, des mouvements opposés, mais

Digitized by Google

qui, loin de se contrarier, s'exécutent d'ensemble et pour ainsi dire l'un par l'autre.

D'un autre côté l'idéalisme n'a de sens que par le réalisme, et si c'est aussi une loi constitutive de l'esprit humain de ne concevoir les qualités, les attributs rationnels même que comme des formes qui n'ont leur existence, leur être que dans autre chose et par autre chose, qui ne sont par conséquent que ces choses mêmes, ce sont alors les choses, les réalités qui constituent les qualités ; c'est, par exemple, l'esprit qui est la pensée, l'idée, la notion. L'être par excellence lui-même n'est que les attributs qu'il semble revêtir ; ces attributs sont lui, sa réalité, comme ils sont ailleurs toute réalité : ce qui a fait dire aux scolastiques que Dieu est *acte pur, actus purus*.

Tout, à ce compte, est donc réalité, rien que réalité, et ce qui semble s'en distinguer n'est qu'illusion. De là le *réalisme absolu*.

Et comme la réalité ne peut différer d'elle-même, elle est une, nécessairement une ; ce qui accuse d'illusion, à ce point de vue, la distinction du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, et toutes les autres oppositions réelles du même genre. Point donc d'antagonisme dans le monde, point de multiplicité même, mais *unité absolue*. Point donc de différence réelle dans les différences apparentes, ou indifférence du différent, comme dit Schelling, le principal organe de cette philosophie du réalisme absolu, du *monisme* réaliste et radical, depuis les Eléates et les Néoplatoniciens d'Alexandrie.

Et pourtant l'esprit humain, laissé à sa spontanéité, c'est-à-dire à ses lois naturelles, répugne à ces violences systématiques ; il n'est même lui, il ne s'affirme que par opposition à autre chose ; et cette autre chose est tout

Digitized by Google

d'abord ses propres états, sa propre pensée. S'il se conçoit comme moi, il se conçoit aussi comme âme, comme sujet du moi lui-même, comme inconnu dans le connu, comme noumène dans son phénomène, c'est-à-dire comme réalité et comme idée.

De là un *dualisme* dont les termes sont au même titre dans la pensée, quoiqu'ils ne soient pas d'une égale clarté. Et ce dualisme, l'esprit l'étend de lui-même au monde, et distingue encore dans le monde le noumène et le phénomène. Peu importe que le noumène ne soit pour lui qu'une notion et qu'il ne puisse l'affirmer comme autrement connu ; sa loi est d'y *croire,* et cette croyance est pour lui le fondement de toute réalité en lui, dans le monde et hors du monde.

De là aussi procède un cinquième système, le mysticisme.

§ VI.

Le mysticisme et le naturalisme ou positivisme.

Le mysticisme métaphysique, qu'il ne faut pas confondre avec le mysticisme religieux, malgré les affinités qu'ils présentent, a sa racine dans le réalisme. Nous avons vu d'autre part ses tendances sceptiques. Il est particulièrement ennemi de l'empirisme et du naturalisme. S'il s'accommode davantage du rationalisme, c'est à la condition de donner à toutes les notions des objets, et de faire de tous ces objets divers un objet unique, à formes diverses seulement apparentes. C'est l'absolu, l'indéterminé, l'indistinct, l'un : il est par conséquent *moniste* et non dualiste. Il est donc panthéiste en ce sens que Dieu est tout, que tout est divin, mais non que Dieu ne soit que le tout, comme ensemble, ou

Digitized by Google

que le tout même pris dans chaque individualité qui le compose.

Ce n'est là, du reste, qu'un de ses traits accessoires : son caractère essentiel, c'est d'une part qu'il regarde comme une illusion le monde sensible, celui des idées générales mêmes, et d'autre part qu'il voit la réalité par excellence dans le monde intelligible pur. Il lui donne, et à lui seul, un objet propre qu'il réalise en Dieu, et qu'il croit percevoir par la raison, dont il fait une capacité ou faculté intuitive. C'est la faculté du divin, divine elle-même, ou commune à Dieu et à l'homme.

Le mysticisme est donc plein de foi au surnaturel. Il croit l'entrevoir encore dans le naturel, qu'il n'estime qu'en raison du reflet qu'il croit y voir du surnaturel même.

Le mysticisme serait volontiers manichéen; il n'est retenu sur cette pente que parce qu'il croit que le mal est une illusion, une pure négation, une simple absence du bien, et que la création est sans cesse en devenir, jamais en acte consommé ou en réalité vrai; le monde n'est ainsi qu'une ombre passagère de l'être unique et véritable. Tout ce qui n'est pas Dieu n'a donc qu'une existence trompeuse, illusoire. Toute réalité vraie tient à Dieu, est Dieu, et n'en semble séparée ou plutôt distincte que par une illusion. L'homme lui-même n'est donc quelque chose que par sa participation du divin, et par l'union secrète de la partie de lui-même qui n'est pas divine à celle qui l'est véritablement. Mais l'homme n'a qu'une conscience bien obscure encore du divin; la foi la rend plus vive; elle ne sera complète que par la contemplation béatifique.

D'autres, tels que les contemplatifs hindous, plus conséquents dans leur réalisme absolu, croient et aspirent à une réunion dont le nom propre est *absorption*,

Digitized by Google

anéantissement (*nirvana*). Cet état de mort ou d'indifférence absolue par la perte de la conscience et de la personnalité, est regardée par eux comme le souverain bien. Si ce n'est pas un anéantissement complet de toute personnalité, c'est du moins une sorte de transfusion de la personne humaine dans la personne divine, une espèce de divinisation.

Il n'est pas difficile d'apercevoir la grande part de l'imagination dans ces conceptions monstrueuses. L'objet donné à l'intelligible pur est tout entier un produit de la fantaisie, qui se venge ainsi secrètement, mais avec usure, du dédain d'un spiritualisme aussi faux qu'excessif.

On comprend également qu'en présence de cet excès, des esprits qui sont étrangers à cette faiblesse, qui ont des habitudes tout opposées, qui ont été nourris de faits, d'expériences, de pratiques, qui sont les témoins intelligents ou les auteurs ingénieux des merveilles que les arts ont su tirer des sciences exactes et positives, qui ont en même temps sous les yeux le long et peu édifiant spectacle des disputes stériles et souvent funestes des métaphysiciens, surtout des mystiques, ne veulent plus entendre parler de surnaturalisme, ni même de spiritualisme. Les plus modérés ne nieront point l'existence du surnaturel, mais ils l'affirmeront encore moins; ils le laisseront au rang de l'inconnu, de l'inconnaissable même, et se feront une loi stricte de ne point s'en occuper, de restreindre toute leur activité à l'étude des faits, de leur enchaînement et de leurs lois. Ils regarderont comme une pure fantaisie sans valeur scientifique, indigne par conséquent d'occuper des esprits sérieux, toute conception vide de phénoménalité. Le phénomène, physique surtout, voilà, avec ce qui s'y rattache, l'objet de leur attention, de leurs efforts persévérants.

Digitized by Google

Leur méthode, comme leur science, est donc toute expérimentale. Mais par expérience ils entendent aussi l'analogie et l'induction, la déduction même, si elle part de prémisses que l'expérience puisse confirmer.

Cependant, des intelligences non moins positives, mais plus larges et plus strictes, se croient obligées, au nom même de la constitution de l'esprit humain, de reconnaître, sinon des entités purement intelligibles, du moins l'existence des notions de la raison, et la possibilité absolue de réalités dont la manifestation phénoménale n'est pas en harmonie avec nos facultés perceptives; réalités qui dès lors n'existent pas pour nous, en ce sens que leur existence ne nous est pas immédiatement donnée, mais qui peuvent cependant avoir des rapports avec nous, quoique le mode de ces rapports nous soit inconnu. Cette ignorance est certes une excellente raison de nous abstenir d'assertions ou de négations sur un pareil commerce, puisqu'elles pourraient être également téméraires, mais elle ne suffit point pour nier ce commerce même, et moins encore l'existence d'êtres intelligibles qui pourraient en être l'un des agents nécessaires.

De là un dualisme possible, positif par l'un de ses termes, et simplement hypothétique par l'autre.

§ VII.

Le dogmatisme et le scepticisme.

De toute part jusqu'ici nous avons vu des assertions : les unes extrêmes, exclusives, les autres modérées et conciliantes, suivant que chaque système voulait anéantir le système contraire, ou le laisser debout mais en le restreignant ou en l'interprétant.

Digitized by Google

De là les systèmes unitaires et les systèmes dualistes, suivant qu'on est exclusivement pour l'empirisme ou le rationalisme, pour le matérialisme ou le spiritualisme, pour l'atomisme ou le dynamisme, pour l'idéalisme ou le réalisme, pour le naturalisme ou le mysticisme, ou pour tous ces systèmes à la fois, pris deux à deux.

Mais qu'ils soient pris chacun à l'exclusion de l'autre, ou deux à deux, ils constituent toujours des positions incompatibles, moitié affirmatives moitié négatives, des affirmations irréductibles à l'unité, et par conséquent inconciliables entre elles, se détruisant ou paraissant se détruire les unes les autres.

C'est donc, en tout cas, une sorte de guerre intestine dans l'esprit humain, dans la science, un véritable antagonisme entre les idées, qui semblent s'anéantir l'une par l'autre, dont l'une au moins exclut l'autre tout en la supposant.

Il semble donc que l'esprit humain ne puisse avoir raison d'un côté sans avoir tort de l'autre, qu'il soit condamné à ne pouvoir affirmer une chose sans la nier, pas plus qu'à la nier sans l'affirmer.

De là par conséquent l'égale impossibilité d'affirmer ou de nier d'une manière ferme et fixe ; ou, ce qui revient absolument au même, l'égale possibilité d'affirmer et de nier, ou l'indifférence absolue entre l'affirmation et la négation.

C'est ce résultat dont le scepticisme a voulu faire une doctrine, si ce n'est un système.

Le scepticisme n'est effectivement un système comme un autre qu'à la triple condition de n'être pas un état purement personnel ou subjectif, d'avoir ou de croire qu'il y a des raisons solides de douter de tout, excepté du doute même. Car un doute qui va jusqu'à douter de

Digitized by Google

soi, de son propre doute, n'est pas une doctrine, c'est une contradiction, un rêve.

Le scepticisme qui se comprend est donc un *dogmatisme*. Il n'y a nulle contradiction en cela, puisque ce dont on doute n'est pas alors la raison du doute.

Le *scepticisme absolu* est donc une tentative impossible. Et quand les sceptiques comparaient les raisons de douter aux purgatifs, qui sont évacués en même temps que les matières qu'ils sont destinés à faire expulser, ils se servaient d'une comparaison vicieuse : car si les raisons de douter étaient sans valeur permanente dans l'esprit contre le dogmatisme, elles seraient impuissantes, et le scepticisme serait impossible. Si au contraire elles ont une valeur, au moins relative, elles ne peuvent la perdre, ni par conséquent déterminer l'esprit à s'en défaire au même titre que de tout le reste.

Le scepticisme *relatif* ou *partiel* est donc le seul possible. Et à ce compte tout dogmatisme exclusif est sceptique en ce qu'il a d'excessif, en ce qu'il nie ou dont il doute mal à propos.

Si cette négation ou ce doute est personnel, qu'il n'y ait pas intention d'en imposer les raisons à toute intelligence humaine, le scepticisme est *personnel* ou *subjectif*. Si de plus il est sans raison connue, ou par simple défaut de raison d'affirmer ou de nier, il n'est qu'un état personnel d'*ignorance*. Enfin s'il n'est qu'une préparation à un examen plus réfléchi et plus approfondi de ce qu'on croyait savoir, il est *méthodique* et digne d'éloges, dût-il aboutir au scepticisme *dogmatique* et objectif.

Le scepticisme *objectif* consisterait à trouver et à mettre en présence toutes les raisons pour et contre, et à leur trouver une force égale ; car si elle était inégale, il y aurait vraisemblance ou probabilité. Le scepticisme

Digitized by Google

n'est donc pas moins opposé à la vraisemblance et à la probabilité qu'à la certitude. Ce scepticisme raisonné est le seul dont l'antiquité se soit occupée.

S'il consiste moins à reconnaître l'égalité de force des raisons pour et contre qu'à leur en donner l'apparence, il n'est plus qu'un art dialectique, qui rentre dans la *sophistique,* et dont nous n'avons par conséquent pas à nous occuper ici.

Les raisons véritables pour ou contre une proposition sont ou ne sont pas ; elles sont telles ou telles ; elles ont tel poids ou tel autre : tout l'art du monde ne peut en créer aucune, ou lui donner un degré de force qu'elle n'a pas.

C'est ainsi que le doute ne peut atteindre la phénoménalité, considérée comme interne, dans sa matière ou dans sa forme. Mais il n'y a pas scepticisme à douter ou même à nier que les choses sensibles soient en elles-mêmes telles qu'elles apparaissent. Il n'y en a par conséquent pas davantage à nier la connaissance des choses en soi, même de l'âme, la connaissance du comment dans le rapport de nous aux choses.

Si le scepticisme ne peut atteindre les idées et les notions, en ce sens que la formation des unes est dans la loi de notre entendement, que la production des autres est une fonction légitime de notre raison , il peut soutenir que les unes et les autres sont sans objet propre, et prendre ainsi un caractère dogmatique vrai contre le mysticisme. Mais alors les dénominations cessent d'être justes : le scepticisme ne mérite plus ce nom, et le mysticisme n'est plus qu'une hallucination métaphysique, indigne du nom de dogmatisme qu'il revendique aussi injustement qu'il le refuse au dogmatisme négatif qu'il appelle scepticisme.

Les idées bien faites et les notions peuvent se combi-

Digitized by Google

ner ou s'appliquer bien ou mal, et le doute ou la méthode sceptique ou investigatrice, qui n'a pour but que de contrôler cette application ou cette combinaison, est parfaitement légitime; c'est un moyen nécessaire de dogmatisme raisonnable. Or comme toutes les connaissances humaines, toutes les sciences dignes de ce nom ne se composent que d'applications et de combinaisons d'idées et de notions, il s'ensuit que connaissances et sciences, sans être à l'abri de toute erreur, ne peuvent être justement mises en doute par le scepticisme : elles ont leur matière, leur forme, leur méthode certaine, c'est-à-dire tout ce qu'il faut pour une science possible; toutes mêmes ont un acquis considérable, à l'abri de toutes les attaques sérieuses. L'erreur n'est plus qu'une exception possible, une question de détail, qui ne peut préjudicier à l'ensemble.

Deux choses particulièrement expliquent l'audace de la négation sceptique : d'une part la témérité dogmatique, ses illusions, ses prétentions démesurées, ses querelles intestines sans fin, ses aberrations pratiques souvent funestes à la société, et par conséquent dans le scepticisme un certain amour du vrai et du juste; d'autre part la vanité disputeuse et sophistique d'esprits plus portés à se satisfaire d'un vain triomphe qu'à rechercher sincèrement et péniblement le vrai, l'amour-propre, l'ignorance, la paresse, le besoin même de croire ce qui n'est pas à la portée de tout le monde, et qui semble révéler une portée d'esprit supérieur (scepticisme mystique), l'impuissance de juger entre les différents systèmes dogmatiques respectivement opposés, le scandale qui en résulte pour les faibles d'esprit, l'amour effréné du paradoxe et de la contradiction, le plaisir d'humilier la vanité dogmatique, la jouissance secrète d'exercer une apparente force d'esprit, le

Digitized by Google

besoin de nouveauté, l'originalité, l'incroyance à fortifier, l'immoralité même à tranquilliser, le besoin excessif de se défaire d'une crédulité d'abord extrême et ensuite reconnue, celui de réagir contre l'éducation illibérale en matière religieuse dont on avait d'abord été imbu, l'ascendant des grands douteurs, le mépris du passé en général, la présomption, une foi démesurée et vague en l'avenir, l'hypocondrie, le malheur, et par dessus tout une connaissance inexacte des facultés intellectuelles et de leur portée.

Il ne serait pas malaisé de faire voir les conséquences fâcheuses du scepticisme, tant pour l'individu lui-même que pour la société dont il fait partie. Mais ce genre de considérations appartient à la morale ou à l'histoire. Le faux dogmatisme n'est pas moins fécond en déplorables conséquences pratiques, que nous ne relèverons pas davantage; il suffit de nommer la superstition et le fanatisme.

Si les excès du dogmatisme, comme ceux du scepticisme, ont leur principale raison dans l'ignorance ou dans une fausse théorie des facultés intellectuelles, le grand remède contre ces excès et ces erreurs en sens contraire, c'est l'étude approfondie de l'intelligence humaine, de ce qu'elle est, de ce qu'elle peut ou ne peut pas. Cette étude a pris, sous la plume de Kant, le nom de criticisme.

§ VIII.

Le Criticisme.

Nos conclusions ressemblent trop à celles de Kant pour que nous puissions nous dispenser de donner ici une analyse du grand monument de logique objective de cet auteur. Nous croyons fermement que ce penseur

Digitized by Google

éminent n'était ni idéaliste, ni sceptique, en tant que l'idéalisme est la négation de toute réalité, et le scepticisme la négation systématique d'une connaissance certaine. Le moment n'est pas venu d'établir la vérité de ces propositions, puisque la thèse contraire a été mise à l'étude par l'Institut. Jusqu'ici nous ne connaisons à l'appui de ce préjugé que de vaines déclamations, et des prétentions à une sorte d'intuition mystique dont nous ne pouvons nous faire aucune idée.

CHAPITRE VII

Esquisse de la Critique de la raison pure de Kant.

§ I.

Introduction.

Il y a deux sortes de connaissances, suivant qu'elles sont expérimentales ou *a posteriori*, ou qu'elles sont rationnelles ou *a priori*.

Il y a de même deux sortes de jugements, suivant que l'attribut est évidemment contenu dans le sujet, ou qu'il s'en distingue et s'y ajoute. Dans le premier cas les jugements sont *analytiques*, dans le second *synthétiques*. Les propositions : Tous corps sont étendus, quelques corps sont pesants, peuvent servir d'exemples.

Tous les jugements où la simple analyse du sujet suffit pour en trouver l'attribut sont *a priori*, par leur forme au moins, c'est-à-dire par le rapport de l'attribut au sujet, et se fondent sur le principe de contradiction. Leur possibilité est tellement évidente qu'elle est nécessaire.

Digitized by Google

Il y a deux sortes de jugements synthétiques, les uns dont la matière est expérimentale, et où le rapport de l'attribut au sujet est donné par le fait même de la coexistence de ces deux choses ; les autres dont la matière est rationnelle, au moins dans l'un de ses éléments, et où le prédicat n'est point contenu dans le sujet comme il l'est dans les jugements analytiques, ni lié empiriquement au sujet comme dans les jugements de pure expérience.

Les jugements synthétiques de la première espèce sont *a posteriori*, et leur possibilité prouvée par le fait même de l'union empirique de l'attribut au sujet. Les jugements synthétiques de la seconde espèce sont *a priori*. Leur possibilité n'est point fondée sur le principe de contradiction, comme dans les jugements analytiques, ni sur l'expérience même, comme dans les jugements synthétiques *a posteriori*. Quel en est donc le fondement? quelle est la raison, par exemple, de cette proposition : Tout ce qui arrive a sa cause, où le rapport du prédicat au sujet n'est pas seulement universel, mais nécessaire sans toutefois que le prédicat soit la même chose que le sujet ou une partie du sujet? Par le fait de cette différence d'une part, ce jugement est bien synthétique ; par cet autre fait cependant de la nécessité et de l'universalité du rapport, ce même jugement est bien *a priori*.

Comment donc procède l'entendement pour opérer une liaison de cette nature, et quelle est la légitimité de cette opération? En d'autres termes : *Comment les propositions synthétiques* a priori *sont-elles possibles?* Telle est la grande question qu'il s'agit de résoudre, c'est la question fondamentale de la métaphysique.

Répondre à cette question, c'est donc faire l'examen de ce que peut ou ne peut pas la raison en matière de

Digitized by Google

jugements synthétiques *a priori*, et par conséquent de métaphysique; c'est faire la critique de la raison pure, raison qui est la faculté des idées pures ou dégagées de tout élément empirique.

Mais quelles sont ces idées pures de l'entendement ou de la raison? Comment les obtenir? Comment en faire l'analyse? Comment établir la légitimité ou l'illégitimité de leur application? Telles sont les questions secondaires qui font l'objet de la critique de la raison pure, et qui sont dès lors la matière d'une philosophie transcendantale.

Cette philosophie se divise naturellement en deux grandes parties, suivant qu'il s'agit de la recherche des opérations de l'esprit en ces sortes de matières, ou de la direction à lui donner, c'est-à-dire de la méthode. Les subdivisions sont celles-là mêmes qui vont suivre.

§ II.

Esthétique transcendantale.

Les deux sources de nos connaissances sont la sensibilité et l'entendement. Des objets nous sont *donnés* par l'une, et *pensés* par l'autre.

La sensibilité est la faculté d'avoir des représentations des objets. L'entendement est au contraire la faculté de penser. L'une donne des *intuitions*, l'autre des *concepts*. Les intuitions se rapportent *immédiatement* aux objets, les concepts aux intuitions. Les concepts ne se rapportent aux objets que d'une manière *médiate*.

Mais il y a deux sortes d'intuitions, suivant qu'elles sont *empiriques* ou *pures*. Les premières sont la matière des secondes; ce sont les phénomènes, dont l'espace et

Digitized by Google

le temps sont la forme. L'espace et le temps sont donc deux intuitions pures.

La science des formes, des phénomènes, des intuitions, ou de la sensibilité, prend le nom d'*esthétique transcendantale*.

La double forme des phénomènes n'étant pas une sensation, n'est pas fournie par les sens ; elle est le produit d'une autre faculté, de la sensibilité pure, et préexiste à la représentation qui en reçoit sa forme, qui n'est possible que par elle. C'est donc l'intuition pure ou *a priori*.

De cette double forme des phénomènes, l'une se rapporte exclusivement aux externes, c'est l'espace ; l'autre, le temps, se rapporte immédiatement aux internes, et médiatement aux externes. Les phénomènes externes se conçoivent et se coordonnent dans l'espace, et les internes dans le temps.

Le sens intime n'est pas le sentiment de l'âme elle-même, c'est celui de ses états. De même le sens externe ne donne des choses du dehors que leur forme, leur grandeur, leurs rapports respectifs, et nullement leur nature propre.

Comme on l'a déjà dit, l'espace et le temps sont des représentations *a priori* antérieures à toute expérience et qui en sont la raison, la condition de leur possibilité. De plus, ces deux intuitions pures sont absolument nécessaires, en ce sens qu'on ne peut les anéantir par la pensée, comme on fait de la matière des phénomènes. Les axiomes qui s'y rapportent ont une certitude démonstrative, par exemple : Différents espaces ne peuvent être successifs ; — différents temps ne peuvent être simultanés.

Les notions d'espace et de temps sont encore très remarquables aux titres suivants : 1° nous ne pouvons

Digitized by Google

nous représenter qu'un seul espace et un seul temps ; le tout ne résulte pas ici des parties, ce sont au contraire les parties qui supposent le tout ; 2° tous les principes qui les concernent, tels que les axiomes ci-dessus, sont des jugements synthétiques ; 3° le temps et l'espace sont conçus comme des grandeurs infinies.

D'où il suit 1° que les notions d'espace et de temps sont non pas des idées générales, mais des intuitions, et des intuitions *a priori ;* 2° que ces intuitions ne sont pas des créations de la fantaisie, mais deux formes de la sensibilité ; 3° que le temps et l'espace n'existent par conséquent ni en eux-mêmes ni à titre de propriétés inhérentes aux choses; 4° que les choses extérieures n'ont par elles-mêmes aucune étendue, aucune des propriétés qui dépendent de celle-là ; que, de même, les choses internes ne sont en soi ni simultanées ni successives. Ces manières de voir, ou plutôt de concevoir ne sont que des apparences inséparables des phénomènes, les seules choses du dedans comme du dehors que nous connaissions. Tout ce que nous croyons connaître en dehors des phénomènes nous est en réalité parfaitement inconnu, c'est un objet transcendantal que nous n'avons pas le droit d'affirmer ni de nier.

§ III.

Logique transcendantale.

La science des formes de la *pensée* prend le nom de *logique transcendantale*. A la différence de la logique générale ou subjective, qui ne s'occupe que des lois de la pensée, comme conditions de son accord avec elle-même, abstraction faite de la matière, la logique transcendantale au contraire s'occupe de la

Digitized by Google

matière de la pensée, suivant qu'elle est empirique ou rationelle, et par conséquent de son origine et de son objet; car il s'agit précisément de savoir de quelle manière l'entendement peut juger synthétiquement *a priori*; comment il peut produire les concepts qui lui sont propres, qui sont, en ce sens, tout subjectifs, et les appliquer cependant aux objets; comment ces concepts peuvent ainsi avoir une réalité objective, et jusqu'à quel point.

On ne peut résoudre ces questions qu'en faisant pour ainsi dire la reconnaissance ou l'inventaire de tous ces concepts, en traçant les limites du domaine où leur application est légitime, en montrant qu'en dehors de ces limites l'application de ces concepts est vicieuse, erronée. De là deux parties de la logique transcendantale, l'*analytique de l'entendement*, et la *dialectique de la raison pure*.

I.

Analytique des concepts de l'entendement.

L'entendement, par la pensée ou jugement, donne aux intuitions déjà formées par les intuitions de la sensibilité pure, une forme nouvelle, en y appliquant les *concepts nécessaires*, et par conséquent *a priori*, qu'il produit dans tout jugement.

Autant donc de sortes de jugements, autant de formes de la pensée, ou de concepts *a priori*.

Or, les jugements étant de quatre sortes, suivant qu'ils sont considérés quant à la quantité, à la qualité, à la relation et à la modalité, et se distinguant dans chaque sorte en trois espèces, il s'ensuit qu'ils donnent naissance à douze formes de la pensée, formes qu'on appelle aussi *catégories*. On saisira mieux cet ensemble par le tableau suivant :

Digitized by Google

	JUGEMENTS :	CATÉGORIES :
1° Quantité	singuliers	unité.
	particuliers	pluralité.
	universels	totalité.
2° Qualité	affirmatifs	affirmation.
	négatifs	négation.
	indéfinis	limitation.
3° Relation	catégoriques	substance et qualité.
	hypothétiques	cause et effet.
	disjonctifs	action et réaction (mutualité).
4° Modalité	problématiques	possibilité.
	assertoriques	réalité.
	apodictiques	nécessité.

Ces concepts catégoriques sont par eux-mêmes sans matière ou sans objet, et ne peuvent produire, en cet état, aucune connaissance.

La connaissance ne résulte que de leur application à une matière d'origine sensible ou phénoménale.

Mais comment, puisqu'ils sont des concepts purs, peuvent-ils s'unir à une matière expérimentale, à des objets sensibles? La réponse à cette question est une sorte de *déduction* analogue à ce que les jurisconsultes appellent du même nom, en réponse à une question de droit : *quid juris?*

Or cette déduction ou réponse consiste à dire que l'entendement ne pouvant que concevoir et rien percevoir, ses concepts propres ou catégoriques ne se rapportent aux objets que *médiatement,* ou par le moyen d'intuitions. Ces intuitions sont donc la matière *immédiate* des concepts.

Et comme un concept *a priori* est de sa nature universel et nécessaire, il imprime aux propositions qui énoncent *a priori* les principes suivant lesquels s'opère la liaison des phénomènes par le jugement, un caractère d'universalité et de nécessité encore dont se trou-

Digitized by Google

vent marqués à leur tour les *jugements* universels en matière d'*expérience*. C'est en vertu de ces jugements que les concepts intellectuels purs ou *a priori* prennent un caractère objectif et rendent l'expérience possible.

Les origines subjectives de l'expérience sont les *sens*, l'*imagination* et l'*aperception*. Les sens nous donnent les intuitions, qui deviennent des *perceptions* par l'unité de conscience. Or, c'est l'imagination qui, *appréhendant* les divers éléments de l'intuition, les rapprochant, en forme le faisceau de la perception. Et comme son œuvre serait comme non avenue si elle n'était pas d'une certaine durée, et qu'elle ne peut durer qu'à la condition d'être maintenue ou pour ainsi dire créée de nouveau ou reproduite à chaque instant de sa durée, il y a par le fait deux actes synthétiques consécutifs, celui de la *perception* (ou de l'*appréhension dans l'intuition*), et celui de la *reproduction dans l'image*. Mais ces deux synthèses ont elles-mêmes besoin d'être unies entre elles par une troisième, par l'unité de conscience qui s'étend de l'une à l'autre, et n'en fait qu'une seule *aperception*, malgré la succession des opérations et des résultats. Cette troisième synthèse est celle de la *récognition dans le concept*, qui nous fait reconnaître l'*identité* de nos représentations appréhendées et reproduites.

Mais cette identité de notre état, identité empirique, en suppose une autre, qui est rationelle, c'est-à-dire pure ou *a priori*, et qui seule la rend possible, nous voulons dire l'identité du moi. En effet, nos états sont passagers, et nous n'en sentons jamais qu'un seul, l'état actuel. Pour pouvoir le comparer avec un autre, avec un état antérieur, il faut une conscience permanente, immuable, toute différente de ces états passagers et changeants; il faut en un mot une conscience pure *a priori*, une *aperception transcendantale;* elle seule peut relier

Digitized by Google

toutes nos représentations diverses en un concept unique, et leur donner l'unité nécessaire.

Les concepts catégoriques, étant un produit pur de l'entendement, ne nous font donc pas plus connaître ce que les choses sont en elles-mêmes que la sensibilité. Leur seul usage légitime est donc l'*usage empirique*, ou leur application à une matière expérimentale. S'ils sont appliqués aux choses en soi, leur usage est alors *transcendantal* et abusif.

II.

Analytique des principes de l'entendement.

Reste toujours à savoir comment un concept catégorique peut s'appliquer à une intuition, et former un jugement synthétique *a priori*, puisqu'il n'y a que des choses de même nature dont l'une puisse contenir l'autre. Cette synthèse semble donc impossible.

Elle le serait en effet s'il n'y avait pas une notion moyenne qui participât tout à la fois de l'intuition et du concept, c'est-à-dire qui ne fût pas en même temps de nature sensible et de nature intelligible. Tel est précisément le cas des notions d'espace et de temps. Et comme tout ce qui est dans l'espace est aussi dans le temps, la notion de temps est l'intermédiaire par excellence, le moyen terme universel entre les intuitions sensibles, phénoménales, et les concepts catégoriques. Le temps est donc le *schème* transcendantal de tous les concepts intellectuels.

Le schème de la *quantité* est le *nombre* ou l'*addition* successive ou l'unité synthétique du divers dans l'intuition en général; celui de la *réalité* est la *production continue* de la sensation; celui de la *substance* est la permanence du réel; celui de la *causalité* est la *succession* du divers en

Digitized by Google

tant que soumise à une règle; celui du *commerce mutuel* des substances est la *simultanéité* des déterminations de l'une avec les déterminations de l'autre suivant une règle universelle; celui de la *possibilité* est la liaison harmonique de différentes représentations avec les *conditions de temps en général,* sans distinctions de présent, de passé ni de futur, par conséquent la détermination de la représentation d'une chose pour un *temps quelconque;* celui de l'*existence* est l'existence dans un *temps déterminé;* celui de la *nécessité* est l'existence dans *tous les temps.*

Ainsi la notion de temps intervient dans l'emploi de toutes les catégories. Le temps est donc la forme propre du sens intime.

Indépendamment du principe de contradiction, qui suffit à la possibilité des jugements analytiques, et qui est en outre une condition de la légitimité des jugements synthétiques, d'autres principes sont nécessaires encore pour reconnaître la vérité de cette dernière classe de jugements. L'expérience seule garantit la vérité des jugements synthétiques *a posteriori,* et permet d'appliquer valablement les notions catégoriques. De là le principe positif qu' « aucune liaison des concepts purs n'a de valeur objective qu'autant qu'il en résulte un jugement de l'expérience, » et le principe négatif qu' « aucune connaissance d'un objet n'est possible par concepts purs, » et le principe plus général, embrassant les deux autres, que « toutes les propositions synthétiques de l'entendement pur ne sont que les principes de la possibilité de l'expérience. »

Or ces propositions synthétiques de l'entendement pur constituent dans leur ensemble une *science pure de la nature*, une *physiologie pure*, la science des lois naturelles universelles *a priori.* Ces lois, par cela seul

Digitized by Google

qu'elles sont *a priori*, sont celles même de l'entendement, mais imposées par lui à la nature des choses.

Elles se déduisent toutes des concepts intellectuels purs, et se rangent ainsi sous quatre chefs : 1° l'axiome de l'intuition ; 2° le principe des anticipations de la perception ; 3° celui des analogies de l'expérience ; 4° les postulats de la pensée empirique en général. Les principes des deux premières classes ont un caractère mathématique, et ceux des deux autres un caractère dynamique, en ce que les uns sont susceptibles d'une certitude intuitive, et les autres d'une certitude discursive.

1° Axiome de l'intuition : Tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des quantités extensives, puisque la représentation n'en est possible que par celle des parties.

2° Principe des anticipations de la perception : Dans tout phénomène la sensation, et le réel qui y correspond dans l'objet, a une quantité intensive, un degré, — puisqu'entre la réalité et la négation dans le phénomène se trouve un continu dans lequel aucune partie n'est la plus petite possible, et qui par cette raison appartient aux quantités qu'on appelle *fluentes*, quantités qui peuvent toujours diminuer sans jamais être réduites à la simplicité absolue. D'où il suit que l'expérience ne donne jamais la preuve qu'un espace ou un temps soit vide.

3° Principe des analogies de l'expérience : Tous les phénomènes sont, quant à leur existence, soumis *a priori* à des règles qui déterminent leur rapport respectif dans le temps, — puisque le temps est la forme de tous les phénomènes. Or, comme il y a trois modes de temps, la permanence, la succession et la simultanéité, il y a trois analogies, qui ont chacune leur principe.

Digitized by Google

Le principe de la première analogie ou principe de permanence, est que tous les phénomènes contiennent le *permanent* (substance) comme objet même, et le *muable* (accident) comme pure détermination du permanent.

Le deuxième principe ou principe de *production*, est que tout ce qui arrive ou commence d'être, suppose quelque chose après quoi il survient suivant une règle.

Le troisième principe, celui de la *solidarité*, est que toutes les substances, en tant que simultanées, sont en commerce universel, en action mutuelle les unes sur les autres.

4° Les postulats de la pensée empirique en général, ou principes de la modalité, sont aussi au nombre de trois : *a*) Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (d'après l'intuition et les concepts) est *possible ; b*) Ce qui s'enchaîne avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est *réel ; c*) Ce dont l'enchaînement avec le réel est déterminé d'après les conditions universelles de l'expérience est *nécessaire*.

Les propositions : Une chose est possible, une chose est réelle, une chose est nécessaire, ne sont donc pas analytiques, mais synthétiques.

Puisque les catégories n'ont d'usage possible qu'à la condition du temps, et que le temps n'est applicable qu'aux *phénomènes ;* puisque, d'un autre côté, les choses en soi, les *noumènes*, c'est-à-dire les choses purement conçues, mais non perçues, ne sont pas dans le temps, il s'ensuit que les catégories, par exemple la notion d'existence, ne leur sont pas proprement applicables. Et comme nous ne pensons et ne connaissons cependant qu'à l'aide des catégories, nous ne savons donc absolument rien des noumènes : ils restent à l'état de

Digitized by Google

possibilité fictive et analogue à la possibilité réelle ou phénoménale. Nous ne pouvons donc pas même les dire possibles en ce dernier sens.

Quoique les catégories ne soient pas des notions de l'ordre sensible, leur usage ne peut cependant pas s'étendre au-delà de l'expérience. — C'est donc pour avoir méconnu l'origine intellectuelle ou rationnelle pure de certaines notions, qu'on leur a fait l'application des catégories : c'est là un usage transcendant et par conséquent illégitime des notions catégoriques. Il importe donc bien de ne pas se méprendre sur la nature et l'origine des intuitions et des concepts, puisque cette erreur pourrait entraîner des méprises graves.

La confusion de l'usage empirique et de l'usage transcendantal des catégories de l'entendement, confusion qu'on appelle aussi *amphibolie des notions réflexives*, est ce qui a trompé Leibniz. Méconnaissant les règles de la distinction entre l'identique et le divers, entre la convenance et la disconvenance, l'interne et l'externe, la matière et la forme, suivant qu'il s'agit du phénomène ou du noumène, il croyait que deux gouttes d'eau, par exemple, qui se ressemblent parfaitement, n'en font qu'une; — que la réalité ne répugne pas à la réalité; — que toute substance simple est douée de représentation, parce que la pensée est le seul mode interne concevable; — et que la matière précède la forme. — Le fait est que tout cela n'est vrai qu'aux yeux de l'entendement pur, mais non dans l'ordre des choses sensibles, ordre dans lequel seul on doit cependant concevoir toutes ces choses, si l'on ne veut pas être dupe de l'imagination, et regarder contradictoirement l'insensible comme sensible.

En conséquence, et considérant les notions de *quelque*

Digitized by Google

chose et de *rien* aux points de vue des quatre espèces de catégories, on a pour :

1°
La quantité

quelque chose Concept avec objet (*ens cognitionis*).	*néant* Concept vide d'objet (*ens rationis*) (1).

2°
La qualité

Concept senti (*ens sensibile*).	Objet vide d'un concept (*nihil privativum*) (2).

3°
La relation

Forme avec matière (*ens metaphysice possibile*).	Intuition vide d'objet (*ens imaginarium*) (3).

4°
La modalité

Concept qui ne se contredit pas (*ens logice possibile*).	Objet vide sans concept (*nihil negativum*) (4).

D'où l'on voit que le néant du n° 1 se distingue de celui du n° 4 en ce que celui-ci se supprime lui-même, et devient logiquement impossible, tandis que le premier n'est pas logiquement impossible ; seulement il ne garantit aucune connaissance.

Une fois en possession du criterium propre à faire ressortir tout ce qu'il y a de faux dans la vaine dialectique de la raison, Kant passe à la seconde partie de la

(1) Par exemple : l'infini (∞) en mathématiques, les noumènes en métaphysique.

(2) Par exemple : le 0 des mathématiciens, le froid, l'ombre.

(3) Par exemple : la $\sqrt{-b}$ des mathématiciens, les formes pures de l'espace et du temps.

(4) Par exemple : un cercle carré.

Digitized by Google

logique transcendantale, c'est-à-dire à la dialectique transcendantale qui a pour but de mettre en évidence l'illusion dialectique de la raison.

§ III.

Dialectique transcendantale.

La raison est à l'entendement ce que celui-ci est à la perception : c'est la faculté de mettre de l'unité dans les principes de l'entendement en les soumettant à des principes supérieurs aux principes absolus, de même que l'entendement est la faculté de soumettre à l'unité les perceptions et les concepts en suivant certaines règles. La raison est donc la faculté des principes absolus. Elle n'a donc affaire directement qu'aux principes de l'entendement et non aux objets de l'expérience. Il suit de là que le problème général est celui-ci : « Trouver la raison dernière, inconditionnelle ou absolue, de toute connaissance secondaire ou conditionnelle de l'entendement. » D'où résulte ce principe synthétique *a priori* : que « le conditionné suppose l'inconditionné ou l'absolu. » C'est cet absolu qu'il s'agit, pour la raison, d'atteindre en partant du conditionné. Mais on voit déjà que l'absolu est en dehors de l'expérience, puisque tout ce qui appartient au monde sensible est dépendant et relatif.

La connaissance de l'absolu, conçu dans ses rapports avec le conditionnel et l'expliquant, prend le nom d'*idée*. C'est le sens platonicien de ce mot. Les autres espèces de connaissances sont les notions pures ou concepts, telles que les catégories de l'entendement, les notions empiriques, telles que les idées générales, les intuitions ou perceptions.

Il n'y a que trois grandes idées dans le sens propre du mot, celle de l'âme, celle de l'univers, celle de l'être

Digitized by Google

des êtres. La raison ne peut évidemment chercher l'absolu, en fait d'existences, que sur cette triple voie de toute la réalité conçue.

D'ailleurs, ces trois idées ont leur raison logique; elles se rattachent aux trois catégories de la relation, les seules entre toutes qui puissent mettre la raison sur la voie de l'absolu. La raison aspire donc à un *sujet* absolu, à une *totalité* absolue et à une *cause* absolue.

Ces trois idées transcendantales reviennent à celles de l'unité : unité absolue du sujet pensant, unité absolue de la série des conditions des phénomènes, unité absolue des conditions de tous les objets de la pensée en général. Le problème de la raison est aussi, dans ce sens, celui de l'unité absolue. Mais ce problème général se divise, comme on voit, en trois autres, lesquels donnent naissance aux parties de la métaphysique connues sous les noms de *Psychologie*, de *Cosmologie* et de *Théologie rationnelles*.

1°
Paralogismes de la raison pure.

Le MOI considéré sous le rapport des quatre classes de catégories est conçu comme *un*, *simple*, *substance*, *existant*. Mais les catégories ne pouvant s'appliquer qu'à quelque chose de phénoménal, et le moi en soi n'étant rien de semblable, ces quatre attributs, pas plus que leurs contraires, ne conviennent réellement pas au moi noumène; ils ne peuvent se dire que du moi phénomène, du *je pense* en général.

Le paralogisme consiste donc ici à confondre la pensée avec la connaissance, la concevabilité avec l'existence, et à dire : « Tout ce qui ne peut être *conçu* ou *pensé* que comme substance unique, indivisible, *existe* aussi comme tel; — or, le moi *pensant* ne saurait *être conçu* autre-

Digitized by Google

ment; — donc il existe aussi à ce titre. La *pensée* est ici prise pour ce qui pense, l'unité de la pensée pour l'unité du sujet pensant, et enfin la perception de la pensée pour celle encore du sujet pensant. S'il y avait *perception*, il y aurait connaissance, existence; mais il n'y a que *conception* ou pensée sans matière; il n'y a donc pas connaissance. Rien donc ne peut ici être affirmé comme un, simple, substantiel et existant en réalité. L'unité substantielle, indivisible et réelle de l'âme n'est donc qu'une *idée réalisée* de la raison, sa manière de concevoir le principe pensant en lui-même, une loi formelle ou subjective de la raison, mais qui ne prouve absolument rien pour ou contre la réalité objective de l'âme et ses attributs absolus, véritables.

2°

Antinomies de la raison pure.

Le MONDE, conçu par rapport aux catégories, donne quatre *idées* cosmologiques : 1° celle de la totalité absolue des phénomènes dans le temps et l'espace; 2° celle de la divisibilité totale d'un tout donné; 3° celle de la totalité absolue des causes, ou d'une cause absolue; 4° enfin celle de la totalité absolue du nécessaire, ou de la nécessité absolue par rapport à la contingence des phénomènes.

Maintenant, on peut rapporter ce caractère absolu ou bien à quelqu'un des membres d'une série, pris individuellement, ou seulement à leur *ensemble*. De là deux points de vue opposés, en partie contradictoires même, et qui sont également soutenables. Cette opposition ou antithétique donne naissance à des thèses diamétralement contraires, à des antinomies, qui se soutiennent également bien chacune à un point de vue, et

Digitized by Google

qui ne peuvent être résolues que d'un troisième point de vue supérieur. En effet, si l'un des membres d'une série phénoménale a un caractère absolu, il s'ensuit qu'il y aurait : 1° quelque chose de premier dans le temps et limité dans l'espace; 2° quelque chose de dernier ou d'indivisible dans la matière; 3° quelque cause qui ne relève d'aucune autre, et par conséquent absolument libre; 4° enfin quelque existence qui n'est pas contingente.

Si au contraire le caractère d'absolu, que la raison recherche impérieusement, dans lequel seul elle s'arrête et se repose, n'est attribué qu'à la série tout entière des phénomènes, sans qu'aucun membre de cette série la possède, alors : 1° le monde n'a ni commencement ni limite; 2° la matière est infiniment divisible, et il n'y a pas d'élément simple; 3° la nature ne renferme aucune cause absolument libre; 4° enfin aucun être n'est absolument nécessaire.

De là les thèses et les antithèses suivantes :

Première antinomie. — 1° Thèse : *Le monde a commencé dans le temps; — il est limité dans l'espace.* Il est fini sous ce double aspect.

En effet, le contraire de la première proposition suppose une série infinie, et qui, sans cesser d'être infinie, serait cependant finie à chaque point de la durée, ce qui est contradictoire.

Le contraire de la seconde supposition est également contradictoire, puisqu'il suppose un tout infini donné, dont la totalité ne serait cependant concevable que par la synthèse *complète* des parties; synthèse successive d'un monde *infini*, et qui ne serait par conséquent jamais complète.

2° Antithèse : *Le monde n'a ni commencement dans le*

Digitized by Google

temps; — ni limite dans l'espace. Il est infini sous ce double rapport.

En effet, un commencement suppose un temps antérieur, *vide* d'existence, et comme toutes les parties d'un temps vide de phénomènes se ressemblent parfaitement, il n'y aurait aucune raison suffisante pour que le monde eût commencé dans l'une plutôt que dans l'autre. Tout doit cependant avoir une raison suffisante; et comme le monde n'en aurait pas s'il n'était pas éternel, il n'a donc pas eu de commencement.

On raisonne d'une manière analogue pour prouver que le monde doit être infini dans l'espace. Il n'y a pas de raison suffisante pour qu'il soit limité; donc il est infini en étendue.

Deuxième antinomie. — 1° Thèse : *La matière est composée de parties simples et n'est pas divisible à l'infini.*

Autrement il n'y aurait pas d'éléments derniers, par conséquent pas de composants, et, par suite, pas de composés.

2° Antithèse : *La matière est divisible à l'infini, et il n'existe point de substances simples.* — Autrement la matière se composerait d'éléments derniers qui seraient simples; et dès lors ils ne pourraient former l'étendue ou remplir un espace quelconque. Or, cependant tout ce qui occupe un espace a des parties, est divisible comme l'espace lui-même, qui l'est à l'infini. Donc la matière est aussi divisible à l'infini.

Troisième antinomie. — 1° Thèse : *La causalité suivant de simples lois naturelles n'explique pas tous les phénomènes dans le monde, il faut encore admettre une cause absolument indépendante, qui agisse en toute liberté.*

Si l'on supposait le contraire, on serait obligé de remon-

Digitized by Google

ter de cause en cause à l'infini, sans pouvoir rencontrer une cause véritable et indépendante. Or cette régression à l'infini ne pourrait s'accomplir que dans un temps infini, et nous savons que le monde n'est pas infini dans le temps (thèse de la première antinomie). Donc il doit y avoir une cause première et suprême, indépendante, et par conséquent absolue et libre.

Antithèse : *L'enchaînement des causes et des effets dans la nature s'étend à l'infini, et il n'y a aucune liberté absolue.*

Le contraire supposerait une cause qui ne serait déterminée par rien. — Rien au monde n'aurait pu exister avant cette cause. Mais alors de deux choses l'une, ou cette cause est *éternelle,* ou elle a eu un commencement. Si elle était éternelle, la progression des effets serait également éternelle, puisqu'une cause n'est telle qu'autant qu'elle *cause* ou agit. Or, l'on ne pourrait jamais atteindre la cause première et libre en remontant cette série infinie d'effets. Cette série n'aurait donc pas pu descendre jusqu'à nous, pas plus que nous ne pouvons remonter jusqu'à sa prétendue cause dernière, éternelle. Si au contraire cette cause n'a commencé à exister comme cause que dans un temps déterminé quelconque, l'enchaînement des faits cosmiques aurait eu lui-même un commencement. Ce qui a été démontré impossible dans l'antithèse de la première antinomie.

Quatrième antinomie. 1° Thèse : *Un être absolument nécessaire, partie ou cause de l'univers, appartient à l'ensemble universel des choses.*

Car le monde contient une série de changements, et toute série est soumise à la condition qui le précède dans le temps et à laquelle elle se trouve nécessairement subordonnée. Or tout conditionné actuel, existant,

Digitized by Google

suppose une série entière de conditions, jusqu'à l'absolument inconditionné, qui est quelque chose d'absolument nécessaire. Il doit donc exister quelque chose d'absolument nécessaire, qui soit la raison de tous les changements cosmiques. De plus, comme le commencement d'une série ne peut être déterminé qne par quelque chose d'antérieur, la condition suprême du commencement d'une série de changements doit exister dans le temps. La causalité de l'être nécessaire, cet être lui-même par conséquent, appartient donc au monde sensible comme ensemble des phénomènes. Donc l'être absolument nécessaire appartient au monde même (que du reste il soit la série cosmique tout entière, ou qu'il n'en soit qu'une partie).

Quelque chose de nécessaire doit donc servir de fondement à tout muable, et appartenir au monde sensible. Car s'il était en dehors, et qu'il n'en fût ni la cause ni une partie, il devrait aussi être en dehors du temps, puisque tout ce qui fait partie du monde sensible arrive dans le temps. Mais alors les contingences devraient tirer leur existence de ce nécessaire qui serait en dehors du temps, s'avancer sans fin dans le temps, puisque le nécessaire est en dehors du temps, et n'en clôt par conséquent pas la série. Ce qui revient à dire que le monde est sans commencement quant au temps; hypothèse déjà réfutée dans la première antinomie.

2° Antithèse : *Il n'existe rien de nécessaire, comme cause de changement, ni dans le monde ni hors du monde.*

En effet si quelque chose de semblable existait dans le monde, ce serait ou un être particulier ou l'ensemble des contingences. Dans le premier cas, le monde aurait eu un commencement, ce qui est contraire à l'antithèse de la première antinomie; dans le second, il répugnerait que le tout fût nécessaire quand toutes les parties

Digitized by Google

sont contingentes. — On ne peut supposer non plus que le nécessaire soit en dehors du monde (voy. thèse 4e).

La raison penche plutôt pour les thèses que pour les antithèses, parce qu'elle y trouve le triple intérêt de l'indivisibilité du moi, de l'existence d'une cause première nécessaire et libre, et celui d'une simplicité et d'une évidence apparentes qui plaisent au vulgaire. Mais, abstraction faite de cet intérêt, qui n'est pas une raison, les antithèses n'ont pas moins de force que les thèses. Et cependant les antinomies doivent pouvoir être résolues, puisque la raison n'a réellement affaire ici qu'à elle-même, et qu'il s'agit uniquement de savoir comment, posé sa nature, elle doit concevoir le monde.

Ce qui prouve que ni l'un ni l'autre des deux points de vue qui donnent naissance aux antinomies n'est celui sous lequel le monde veut être envisagé réellement par la raison, c'est que les idées cosmologiques qui en naissent, malgré leur apparente application au monde, ne sont que de pures notions dépourvues de toute objectivité réelle, puisqu'elles contredisent la possibilité de l'expérience. En effet, suivant les idées de l'antithèse, l'expérience devient impossible dans la mesure infinie de ces notions, tandis qu'elles est arbitrairement arrêtée suivant la mesure finie des idées de la thèse. Les unes sont donc trop grandes et les autres trop restreintes pour que l'expérience possible soit d'accord avec elles. Et pourtant elles doivent être faites pour l'expérience et non l'expérience pour elles. C'est à l'accessoire de s'accommoder au principal.

Le syllogisme qui est la base de toutes ces antinomies, roule d'ailleurs sur une équivoque : on y prend ce qui est *donné réellement* pour ce qui est *donné à chercher*. Voici ce raisonnement : Si le conditionné est donné (en réalité), toute la série des conditions est don-

Digitized by Google

née en même temps quant aux noumènes qui sont la base des phénomènes, oui; quant aux phénomènes, en ce sens que leur série est *donnée à compléter*, oui encore : mais non en cet autre sens que toute la série *soit actuellement, phénoménalement donnée*. Cette série entière ne serait donnée qu'à la condition de la parcourir complétement.

Dans la mineure, ce sont les phénomènes qui sont donnés : — or tous les phénomènes nous sont donnés comme conditionnés; — donc toute la série des conditions nous est aussi donnée dans les phénomènes.

Ce raisonnement, par suite de la confusion de *ce qui est donné* avec *la manière dont il est donné*, renferme quatre termes, et par conséquent ne conclut rien. La majeure et la conclusion doivent donc être distinguées comme il suit : la série des conditions est aussi donnée quant aux phénomènes donnés.

Il ne suffit pas de faire voir que les antinomies ont un point de départ sophistique, il faut encore les résoudre en elles-mêmes. Or rien n'est plus facile : on n'est pas obligé de choisir entre la thèse et l'antithèse; l'une et l'autre sont inadmissibles, puisqu'elles supposent faussement, dans les deux premières thèses et antithèses, que le monde est une réalité : le monde n'est réel que comme parties, et jamais comme tout. Le tout du monde n'est qu'une pure *idée*; il n'est dès lors ni fini, ni infini. Cette idée n'est donc qu'un principe régulateur de la raison, et non un principe constitutif des choses; c'est une loi formelle ou subjective de la connaissance, et non une loi objective du monde réel.

On ne peut pas dire davantage que la série régressive des phénomènes est finie ou infinie, mais il est vrai de dire qu'elle est indéfinie, ou *possible* à l'infini. Telle est la solution de la première antinomie.

Digitized by Google

La seconde antinomie se résout en reconnaissant que le monde n'est composé ni de parties en nombre fini, ni de parties en nombre infini, puisque le monde, conçu comme tout, n'est qu'une idée sans réalité. Mais s'il s'agit d'un corps *donné*, la raison nous fait une loi de le concevoir divisible à l'infini, parce qu'il y a quelque chose de *donné intégralement*; c'est la matière d'une série infinie, réellement donnée dans toutes ses parties. Il en est ici comme dans l'extraction de la racine carrée de 2, par exemple; quoique deux soit un nombre fini, la racine exacte ne serait exprimable que par un nombre infini. Ce qui veut dire qu'elle ne l'est pas en nombre fini.

La troisième antinomie se résout, non plus en établissant, comme tout à l'heure, que la thèse et l'antithèse sont également fausses, mais en faisant voir au contraire qu'elles sont également vraies, si toutefois l'on distingue les deux points de vue sous lesquels la causalité peut être envisagée. S'agit-il en effet de la causalité proprement dite, de la cause intelligible, transcendantale, en dehors des phénomènes et du temps, de cette cause que suppose invinciblement la loi morale : alors elle doit être admise comme indépendante ou libre, quoiqu'elle agisse conjointement avec d'autres causes. S'agit-il au contraire du rapport de causalité qui existe entre tous les phénomènes sensibles, de l'influence des uns sur les autres, non seulement dans le monde matériel, mais encore dans le monde moral : tout alors rentre dans la loi du temps, et loin que la raison exige qu'on s'arrête à un point plutôt qu'à un autre, elle veut au contraire qu'on ne s'arrête pas; du moins, elle n'admet pas de raison suffisante d'arrêt sur cette ligne.

Il y a donc ici comme deux ordres de causes parallèles, l'une, la première dont nous avons parlé, qui ap-

Digitized by Google

partient à l'ordre transcendantal ou intelligible pur, qui n'est pas un objet de connaissance, parce qu'elle n'en est pas un d'intuition, qui est par conséquent en dehors du temps, qui est indépendante dans tout être doué d'activité, qui est en conséquence personnelle et vraiment initiale, cause dont la raison morale fait un principe; puis une autre sorte de causalité qui forme les influences physiques, la série phénoménale des événements et des actes humains, série dont la fin n'a rien de démonstrativement nécessaire.

La thèse et l'antithèse de la quatrième antinomie peuvent également être vraies toutes deux, parce que les phénomènes ne sont pas des objets en soi; ce sont au contraire des modes de représentation humains, qui, quoique conçus contingents, n'ont rien de contraire à l'indéfini, à l'existence d'un être intelligible qui serait nécessaire, et qui serait conçu en dehors de la série entière. Tout étant conditionné dans l'existence des phénomènes, aucun membre de cette série ne peut être nécessaire. La condition de la série entière ne fait donc pas partie de cette série, mais elle en est conçue comme la raison purement intelligible.

3°
Idéal de la raison pure.

Dieu est la troisième idée régulatrice de la raison; idée transcendantale, la plus élevée de toutes, et qui, plus qu'aucune autre, est en dehors du champ de l'expérience. Les arguments qui tendent à en établir la réalité correspondante, sont donc des arguments dialectiques ou sophistiques. Ces arguments sont de trois sortes, physico-théologiques, cosmologiques, ontologiques; les deux premiers supposent le dernier, et tous les trois se réduisent à un autre plus général.

Digitized by Google

Argument ontologique : L'idée de l'être suprême comprend toutes les réalités ou attributs positifs; — l'existence fait partie de ces attributs ; — donc l'être suprême existe.

La majeure de ce raisonnement n'est qu'une pétition de principe ; elle suppose déjà un objet à l'idée de l'être suprême, à moins qu'on ne regarde l'idée comme un être existant, ayant des attributs réels. La mineure suppose gratuitement aussi que l'existence est un attribut réel, plutôt que le substantif auquel se rapportent tous les attributs comme adjectifs. L'objet de l'idée de la réalité suprême reste donc dans le domaine du possible logiquement, et c'est à tort que l'on conclut de cette possibilité à la réalité.

Argument cosmologique. Cet argument se présente sous une triple forme :

1° Le contingent veut une cause nécessaire ; — or le monde est contingent; — donc il existe en dehors du monde une cause extérieure souverainement nécessaire ;

2° S'il existe quelque chose, il faut que quelque chose soit absolument nécessaire ; — or j'existe, à tout le moins ; — donc, etc.;

3° Ce qui existe nécessairement doit être réalité suprême ; or quelque chose existe nécessairement ; — donc la réalité suprême existe.

Si cet argument suppose la vérité de l'argument ontologique, comme c'est évident, il se trouve sans base.

Considérés en eux-mêmes, ces syllogismes pèchent par d'autres points : les deux premiers confondent la nécessité absolue, qui ne nous est pas connue, avec la nécessité relative ; la première est transcendante, la seconde appartient à l'ordre sensible des choses. On peut admettre celle-ci sans reconnaître celle-là. De plus ces

Digitized by Google

syllogismes supposent sans raison suffisante que la série cosmique des événements et des êtres ne se prolonge pas à l'indéfini, qu'elle se termine régressivement par une cause première qui n'est pas effet. Enfin, la majeure du troisième syllogisme fût-elle vraie, cette vérité ne serait jamais qu'une vérité relative à notre manière de concevoir, et ne prouverait rien absolument.

Argument physico-théologique. Cet argument est de deux sortes :

1° Tout ce que nous voyons ordonné par rapport à une fin quelconque doit être l'œuvre d'une intelligence ; — or, dans l'univers, tout est disposé en vue de certaines fins ; — donc, etc.

2° L'unité de but prouve l'unité d'intelligence ; — or le monde est un, et son but également ; — donc son auteur est un.

Cet argument prouve tout au plus que le monde a un architecte ; il n'établit pas la nécessité d'un créateur, ni l'infinité de sa puissance et de sa sagesse, ni enfin que ce créateur soit nécessairement un.

Les trois espèces de raisonnements qui précèdent peuvent se résumer dans celui-ci : Tout ce qui ne peut être conçu que sous la condition de l'existence d'un être doué de toutes les propriétés possibles, n'existe aussi que sous cette condition ; — or aucun individu ne peut être conçu que sous une condition semblable ; — donc, etc.

Le premier vice de ce raisonnement consiste en ce que la majeure parle d'un être en soi, et met l'existence au nombre des atttributs réels : dès que l'existence est ainsi conçue, elle devient un quelque chose, elle en fait du moins partie ; nous n'en connaissons pas d'autre aux noumènes réalisés. On met donc ici en principe ce qui est en question. Le second vice du même raisonne-

Digitized by Google

ment provient de ce qu'il ne s'agit plus que de phénomènes dans la mineure. Or, pour pouvoir affirmer l'existence de choses semblables, il ne suffit plus de les concevoir existantes, il faut encore que des intuitions viennent s'ajouter aux notions.

Il suit de tout ce qu'on vient de dire sur l'idéal transcendantal, ou sur l'existence de Dieu, que cet idéal n'est qu'un principe régulateur de la raison ; que toute théologie transcendantale est impossible ; que si Dieu s'impose nécessairement à la raison humaine, cette nécessité est conditionnelle ; mais que tout comme les principes synthétiques *a priori* sont nécessaires pour rendre l'expérience possible, de même l'idéal transcendantal, et toute idée de la raison en général, est indispensable pour mettre de l'unité dans nos principes, et possède à ce titre une valeur objective.

IV.

Méthodologie.

La seconde partie de la critique de la raison pure, la méthodologie, est la conséquence pratique de la première. Elle se divise en *discipline*, *canon*, *architectonique* et *histoire*, suivant qu'il s'agit : 1° de prémunir contre les procédés que la raison est tentée d'employer pour donner à ses idées une réalité objective qu'elle ne peut légitimement pas leur reconnaître ; 2° d'indiquer la véritable marche à suivre pour s'assurer de la réalité objective correspondant à ces idées ; 3° de tracer le plan d'un système de la raison pure ; 4° de faire l'historique de la philosophie d'après la nature et l'origine de nos connaissances, d'après la méthode suivie, et l'espèce de certitude des résultats obtenus.

Dans la discipline, Kant fait voir en quoi la philosophie diffère des mathématiques, et en conclut que la

Digitized by Google

philosophie ne peut avoir ni axiomes, ni définitions, ni démonstrations dans le sens propre de ces mots. Il distingue le procédé sceptique du procédé polémique dans l'usage de la raison, et fait voir que l'un et l'autre conduisent à la critique de cette faculté, critique qui a pour but de concilier la raison avec elle-même, et de dissoudre tout scepticisme, en traçant les justes limites en deçà desquelles la raison peut légitimement s'exercer. Enfin il donne les règles du légitime usage des hypothèses.

Le canon de la raison pure est l'ensemble des principes *a priori* destinés à régler l'usage de certaines facultés de connaître. Il se distingue de la discipline par le caractère positif de ses règles, tandis que celles de la discipline sont purement préventives. La raison spéculative n'a pas à proprement parler de règles pour atteindre son objet, par la raison que cet objet est en dehors de l'expérience, est un idéal pur : elle cherche à sortir des bases de l'expérience, suivant trois directions : celle de la liberté, celle de l'immortalité de l'âme, et celle de l'existence de Dieu. La raison pratique seule pourrait ici donner un canon à la raison spéculative et permettre de répondre à celles des trois questions suivantes qui ont un intérêt pour elle : *Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que puis-je espérer?*

La première question est purement spéculative, et se trouve résolue par la Critique. — La seconde est pratique, et se résout au nom de la raison pratique, en disant qu'il faut faire tout ce qui peut rendre digne du bonheur. — La troisième est spéculative et pratique; elle se résout par ce postulat de la raison, qui exige, dans un intérêt moral, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

La distinction entre l'opinion, la persuasion et la con-

Digitized by Google

viction, forme la dernière partie du canon de la raison pure.

L'architectonique de cette faculté n'est autre chose que l'idée d'un système des connaissances rationnelles, par conséquent une sorte d'organisation de la philosophie.

L'histoire de la philosophie, divisée au point de vue de la raison pure, donne trois grandes parties, suivant que la philosophie est sensualiste ou rationaliste; — suivant qu'elle s'abandonne au sens commun ou qu'elle procède scientifiquement; — suivant enfin qu'elle aboutit à un résultat soit dogmatique, soit sceptique, soit critique.

On peut réduire les principaux points de la critique de la raison pure à cinq :

1° Déterminer la vraie nature de la sensibilité (perceptive), et sa différence d'avec l'entendement.

2° Rechercher toutes les notions primitives qui sont le fruit de l'entendement, et qui servent de base à toutes nos connaissances; établir en même temps leur véritable origine, en faisant voir qu'elles ne sont pas dérivées de l'expérience, mais qu'elles sont de purs produits de l'entendement.

3° Montrer de quelle manière nous pouvons légitimement attribuer à ces notions, malgré leur nature purement subjective, une réalité objective, ou de quelle manière l'entendement peut pour ainsi dire sortir de lui-même, et transporter ses notions aux choses qui sont hors de lui, c'est-à-dire leur rapports à des objets.

4° Déterminer en conséquence les véritables limites de la raison humaine, par conséquent décider positivement jusqu'où notre raison peut aller par simple spécu-

Digitized by Google

lation, où finit notre propre savoir, et où la foi et l'espérance seules nous restent.

5° Enfin, expliquer par là même l'énigme de notre raison, d'une raison qui est si invinciblement portée à spéculer en dehors des limites du savoir possible, — et par conséquent mettre à découvert l'apparence avec laquelle elle se fait ici involontairement illusion.

Ces cinq problèmes ont pour résultat d'établir les trois points suivants : 1° il y a dans la connaissance sensible deux éléments, l'un matériel l'autre formel, l'un objectif l'autre subjectif. Celui-ci est fourni par une faculté spéciale, la sensibilité pure : cette forme de la connaissance sensible, c'est l'espace et le temps ; — 2° les notions ontologiques ou catégoriques n'ont d'autre valeur objective que celle qui résulte de leur application aux phénomènes : car elles sont le produit propre et immédiat d'une faculté qui ne perçoit pas, mais qui conçoit, qui crée, de l'entendement en un mot. D'un autre côté, elles ne s'appliquent pas aux choses considérées en elles-mêmes, aux noumènes. Ce n'est qu'en confondant les phénomènes et les noumènes qu'on a cru pouvoir appliquer les catégories à ces derniers. 3° Enfin les idées d'un principe pensant absolument un, indivisible ; — celle du monde, dans l'espace et le temps ; — celle d'une cause suprême, sont de purs produits de la raison, de même que les notions catégoriques sont de purs produits de l'entendement. Ces idées s'appliquent aux catégories, de même que les catégories s'appliquent aux phénomènes ; c'est là toute leur valeur objective. Les idées de la raison sont destinées à mettre l'ordre, l'unité dans les notions de l'entendement, de même que celles-ci à coordonner les représentations de la sensibilité. Ce sont donc des lois

Digitized by Google

rationnelles de la pensée spéculative ; rien de plus. Nous examinerons ailleurs la vérité de ces résultats.

C'est en conséquence de ces résultats que Kant déclara la raison spéculative coupable de sophisme lorsqu'elle prétend prouver l'existence substantielle et simple du principe pensant ; — coupable de contradiction avec l'entendement dans ses vues sur le monde ; — impuissante à prouver la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Le paralogisme psychologique s'explique par la confusion du moi phénoménal converti mal à propos en moi substantiel ; — les antinomies s'expliquent encore et se résolvent dès qu'on fait attention que le monde en lui-même est faussement pris pour quelque chose de réel, et qui ait une existence propre ; — enfin la liberté, l'immortalité, Dieu, d'incertains qu'ils étaient aux yeux de la raison pure spéculative, deviennent des postulats, ou des réalités nécessaires, aux yeux de la raison pratique.

Le jugement, qui tient le milieu entre la raison spéculative pure, et la raison pratique pure, comme le sentiment entre la pensée et la volonté ; le jugement ou la faculté de subsumer le sensible à l'intelligible, l'immanent au transcendantal, et d'unir ainsi ce qui est véritablement du domaine de la connaissance (le sensible) à ce qui la dépasse, mais qui est du domaine de la raison pratique (le sursensible) ; le jugement, disons-nous, donne également Dieu ; non pas, il est vrai, comme absolument nécessaire, mais seulement comme nécessaire d'une nécessité hypothétique ou pour rendre raison du rapport des moyens ou fins qui éclate dans le monde organique. Mais quand le monde physique vient à être envisagé par rapport au monde moral, un nouvel aspect de la nécessité absolue de Dieu se manifeste encore. Le

Digitized by Google

monde physique est fait pour le monde moral et doit l'être : l'ordre physique est nécessairement subordonné à l'ordre moral. C'est pourquoi l'homme, comme être moral, mais non comme être sensible, se pose roi de la création : le monde a été fait pour lui, et non lui pour le monde.

Tels sont les points capitaux des trois grands monuments philosophiques de Kant. Mais il a traité d'une manière plus spéciale encore la question de la vérité et de la certitude.

Dans l'introduction de la Logique publiée sous son nom et de son vivant même, par un de ses disciples et de ses amis, nos VII, IX et X, on trouve quelques vues qui méritent d'être remarquées. Kant y fait ressortir le vice de la définition ordinaire de la vérité : l'accord de la connaissance avec l'objet, accord qui ne peut être constaté, puisqu'on ne connaît l'objet que par la connaissance même qu'il s'agirait de contrôler.

La question : Qu'est-ce que la vérité, revient, suivant le philosophe de Kœnigsberg, à celle de savoir s'il y a un critère général, certain et applicable. — Puisqu'il y a dans toute connaissance matière et forme, cette nouvelle question se résout de nouveau en cette autre : Y a-t-il un critère qui puisse servir à reconnaître la vérité de tout jugement quant à la matière? Y en a-t-il un qui puisse rendre le même service quant à la forme? Par le fait que nos jugements ne sont divers qu'à la condition de différer les uns des autres quant à la matière, par le fait aussi qu'un critère général devrait valoir pour toute espèce de connaissance, quelle qu'en fût la matière, c'est-à-dire abstraction faite de cette matière; il est évidemment contradictoire qu'il puisse y avoir un critère général propre à distinguer la vérité matérielle de nos jugements. Il en est autrement de leur vérité formelle,

Digitized by Google

vérité qui est la même pour tous, et qui consiste dans l'accord logique de l'attribut et du sujet, ou dans l'absence de contradiction. Mais ce critère est purement négatif : tout jugement contradictoire est faux, sans doute; mais tout jugement qui n'est pas contradictoire n'est pas vrai par cela seul.

Il y a un autre critère logique, général encore, et celui-là est positif : c'est celui qui sert à reconnaître la légitimité des conséquences relativement à leurs prémisses. Tout raisonnement qui est conforme aux règles que la science a déterminées, est vrai, positivement vrai quant à sa conclusion; mais cette vérité purement logique ne peut faire présumer la vérité des prémisses sous ce rapport, à moins toutefois que la connaissance déduite ne soit fausse, car l'erreur ne peut sortir de la vérité. Si l'on aboutit, en raisonnant juste, à une conséquence fausse, on sera bien sûr que les prémisses mêmes ne sont pas vraies; mais on n'aura pas réciproquement l'assurance qu'elles sont vraies, si la conclusion n'est pas fausse en elle-même. En effet, cette fausseté ne pourrait s'accuser qu'autant qu'il y aurait contradiction, et nous venons de voir que toute proposition non contradictoire n'est pas nécessairement vraie.

On peut d'ailleurs tirer très logiquement des conséquences vraies de principes faux.

Sans doute que si toutes les conséquences d'un principe sont vraies, le principe lui-même est vrai. Mais comment s'assurer qu'on possède toutes les conséquences d'un principe? Cette assurance n'est pas d'ailleurs l'affaire de la logique : il s'agit, en effet, dès qu'on distingue une conséquence d'une autre, de la vérité matérielle, et plus du tout de la vérité formelle.

Trois principes ou trois critères universels ou logiques de la vérité résultent de ce qui précède :

Digitized by Google

1° Le principe de contradiction et d'identité, à l'aide duquel se détermine la possibilité interne d'une connaissance, et qui permet de regarder les jugements comme *pouvant* être vrais;

2° Le principe de la raison suffisante, qui établit le fondement réel et positif de la connaissance. Les jugements *sont* alors vrais;

3° Enfin le *principe de l'exclusion d'une troisième position*, qui sert de base à la nécessité logique, et en vertu duquel on déclare les jugements *nécessairement* vrais.

La fausseté n'est erreur qu'autant qu'elle est regardée comme vérité.

La cause de l'erreur n'est pas dans les limites de l'entendement ou dans l'ignorance; elle est dans l'influence secrète de la sensibilité sur le jugement. C'est ce qui nous porte à convertir le subjectif en objectif, l'apparence en réalité. Il est vrai de dire néanmoins que si l'entendement était bien sur ses gardes, il ne serait pas surpris par la sensibilité. Nos erreurs nous sont donc imputables. Ajoutons, pour rendre raison de la possibilité de l'erreur, qu'elle se glisse toujours à l'ombre de quelque vérité, en sorte qu'elle n'est jamais que partielle.

La vérité est une qualité objective de la connaissance; la *croyance* est une qualité subjective du jugement.

La croyance est *certaine* ou *incertaine*, suivant qu'elle est ou n'est pas accompagnée de la conscience de la nécessité.

Il y a trois degrés de croyance : *opiner, croire, savoir* ou *être certain*.

L'opinion est une croyance fondée sur des raisons qui ne suffisent ni subjectivement ni objectivement : les jugements de cette nature n'ont qu'une certitude

Digitized by Google

problématique aux yeux mêmes de celui qui les porte. On n'opine qu'en matière contingente.

La croyance, dans le sens propre du mot, la foi, se fonde sur des raisons subjectivement suffisantes, mais objectivement insuffisantes, et a pour objet des choses dont on ne peut rien savoir, ni même rien opiner, rien conjecturer avec vraisemblance, mais qu'on sait n'être pas contradictoires. Les matières de foi ne sont ni du ressort de l'expérience, ni de celui de la raison théoritique ou pratique. Tels sont la liberté, l'immortalité, Dieu. La fin morale porte à croire à ces trois choses; mais on n'en peut faire une loi à personne. La foi est libre.

Le savoir ou la certitude est la croyance qui dérive d'un principe de connaissance subjectivement et objectivement valable. Il est empirique ou rationnel suivant qu'il a pour objets des vérités contingentes ou des vérités nécessaires.

La certitude empirique est primitive ou dérivée, suivant que l'expérience est personnelle ou acceptée sur témoignage.

La certitude rationnelle est mathématique ou philosophique; la première est intuitive ou évidente, la seconde discursive.

Toute certitude est médiate ou immédiate, suivant qu'elle a ou qu'elle n'a pas besoin d'une preuve.

Les preuves sont directes ou indirectes, suivant que la vérité qu'on établit découle de principes admis, ou qu'elle est conclue de la fausseté de la proposition contradictoirement opposée.

La *probabilité* est comme une approximation de la vérité. C'est une croyance fondée sur des raisons qui approchent plus ou moins de celles de la certitude, mais

Digitized by Google

qui en sont plus rapprochées, en tout cas, que les raisons à l'appui de la proposition contraire.

Il y a cette différence entre la probabilité et la *vraisemblance*, que dans le premier cas les raisons de préférence ont une valeur objective, tandis qu'elles n'en ont qu'une subjective dans le second. Il y a donc là une unité de mesure qui manque ici; c'est la certitude.

Les moments, raisons ou degrés de la certitude sont homogènes ou hétérogènes : dans le premier cas, comme en mathématiques, ils peuvent être nombrés; dans le second, comme en philosophie, ils doivent être pesés ou appréciés d'après leur influence.

La logique de la probabilité est impossible, puisque le rapport des raisons insuffisantes aux raisons suffisantes de croire ne peut pas toujours être envisagé mathématiquement.

Le *doute* est une raison contraire ou un simple obstacle à la croyance, obstacle qui peut être considéré subjectivement ou objectivement, suivant qu'il est l'état d'un esprit irrésolu, ou la connaissance de l'insuffisance des raisons de croire.

Le *scepticisme* a pour but de rendre toutes les connaissances incertaines; le *dogmatisme* est une confiance aveugle au pouvoir qu'aurait la raison de s'étendre *a priori*, sans critique, sans l'appui de l'expérience.

Le *criticisme* est la méthode philosophique qui tient le milieu entre ces deux extrêmes; il cherche la certitude, il la veut, mais il la distingue fermement de la foi et de l'opinion.

Il s'agirait maintenant d'apprécier la valeur du grand monument que nous venons d'analyser, et de montrer en quoi la doctrine exposée dans le présent ouvrage est d'accord avec la critique, en quels points elle s'en écarte, et pourquoi. Ce travail sera l'objet d'un ouvrage spécial.

Digitized by Google

CONCLUSION.

Il résulte de ce travail qu'il n'y a pas de métaphysique positive, ou, en d'autres termes, qu'on ne peut connaître les choses existantes que par leurs manifestations phénoménales; qu'on ne sait rien de l'âme que ses états, du monde que ses phénomènes, de Dieu que son idée, de la liberté que la nécessité morale, de l'immortalité que sa possibilité et sa vraisemblance.

Mais ce que la raison ne peut prouver, le sentiment, une sorte d'instinct supérieur, porte à le croire. Si l'on ne peut démontrer l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité, on peut du moins croire ces trois choses, et les deux dernières surtout au nom de la première, qui est un des articles de foi du genre humain, l'expression d'une loi de notre nature. La foi supplée ainsi la raison. Elle a plus de force qu'elle et moins d'autorité. C'est une impulsion plutôt qu'une lumière; un instinct plutôt qu'une conviction; un besoin, un désir plutôt qu'un jugement bien motivé.

ÉPILOGUE.

La méthode à suivre pour acquérir les connaissances forme une troisième et dernière partie de la logique objective. Mais comme l'ouvrage est déjà très étendu, et qu'on rattache généralement la méthode à la logique subjective, nous renvoyons cette partie de notre travail à ce second traité. Nous y avons déjà renvoyé, par la même raison, l'herméneutique ou théorie de l'interprétation du témoignage.

Digitized by Google

APPENDICE I

De la division des sciences en sciences physiques et en sciences métaphysiques.

S'il y a une métaphysique de la physique, comme l'enseigne Kant, il semble que la distinction entre les sciences physiques et les sciences métaphysiques est sans fondement. Or, en réalité, les notions d'étendue, sous tous ses aspects, de nombre, de rapport, de proportion, de forme, de qualité, de quantité, de force, d'intensité, d'atome, d'affinité, de cohésion, d'espèce, de genre, etc., etc., sont du domaine de l'intelligible et appartiennent incontestablement à la métaphysique.

Quand donc on aura trouvé le moyen de faire sans ces idées-là des mathématiques, de la physique, de la chimie et de l'histoire naturelle, on aura trouvé le moyen de se passer de métaphysique dans les sciences exactes et positives, mais pas avant.

Est-ce à dire qu'il n'y ait entre ces sciences et la métaphysique aucune différence? Nous sommes loin de le prétendre. Nous disons seulement qu'il y a entre la mé-

Digitized by Google

taphysique, et les sciences mathématiques et physiques un rapport qu'il conviendrait de déterminer. C'est ce que nous allons entreprendre.

Kant reconnaît que toute connaissance philosophique par la raison pure, systématiquement ordonnée et relative aux noumènes de l'homme, du monde et de Dieu, s'appelle proprement *métaphysique*. Il donne comme caractère de la matière métaphysique de la connaissance, d'être un produit de la raison pure. Or, l'étendue, l'espace et les conceptions qui s'y rattachent sont du domaine de cette raison. Et s'il fallait distinguer, comme l'a fait Kant dans l'esthétique transcendantale, une *intuition pure* pour l'espace et le temps, sans la rapporter à la raison pure, il faudrait par là même admettre une faculté spéciale qui correspondît à ces *intuitions*, et dès lors il y aurait aussi deux sortes de métaphysiques, celle que Kant reconnaît et qu'il vient de définir, et une autre dont il ne parle pas; car les mathématiques ne constituent point cette dernière, elles la supposent seulement. En effet, les mathématiques ont pour matière immédiate les concepts quantitatifs constructibles dans l'espace, mais elles ne construisent ni l'espace ni le temps. Il est donc nécessaire de faire rentrer l'espace et le temps dans la métaphysique. Il n'en saurait être différemment, puisque ces deux notions sont, d'après Kant lui-même, comme le lien des notions de la raison pure spéculative qui forment entre elles la matière des jugements synthétiques *a priori*, jugements qui constituent tout le fonds de la métaphysique.

L'homme n'eut pas plutôt commencé à réfléchir sur le rapport de l'idée à l'être, qu'il s'aperçut ou crut s'apercevoir qu'il existe deux ordres de pensées très différentes, suivant qu'elles ont un objet sensible ou un objet insensible. Après avoir admis, sur la foi du sens com-

Digitized by Google

mun, le dualisme de la pensée et de l'être, dont la *connaissance* proprement dite n'est que comme l'intermédiaire, le lien, le rapport, il se posa une série de questions qui ne sont pas encore résolues à la satisfaction de tous les esprits.

Sans trop se soucier de ces solutions, il continue, toujours guidé par les lois de son intelligence, à distinguer deux ordres de sciences, les unes *physiques*, les autres *métaphysiques*.

La science approfondie des premières s'appela *philosophie de la nature*, ou *physique* dans le sens large du mot, et celle des dernières, *philosophie* proprement dite, ou *métaphysique*.

Cette distinction est-elle légitime? Pour nous en assurer nous serons obligé de répondre aux questions suivantes :

1° Quel est le rapport de la pensée à la connaissance?

2° Quel est le caractère d'une connaissance physique? quel est celui d'une connaissance métaphysique?

3° Quels sont les rapports de ressemblance et de différence entre ces deux caractères?

4° Que faut-il entendre en conséquence par *physique* et par *métaphysique?* — Sciences physiques, sciences métaphysiques.

5° Quelle est la ressemblance et la différence entre ces deux ordres de sciences?

Il est clair, en effet, que nous ne pouvons tracer la ligne de démarcation qui sépare la philosophie de la nature de la philosophie proprement dite, ou nous prononcer sur l'impossibilité de le faire d'une manière soit approximative, soit rigoureuse, qu'à la condition de nous être rendu un compte aussi sévère que possible de la nature identique ou diverse, et du degré d'identité ou de diversité de chacune de ces espèces de sciences. D'un

Digitized by Google

autre côté, l'identité ou la diversité de ces deux ordres de sciences ne peut être affirmée, à quelque degré que ce puisse être, sans que l'idée de chacune d'elles ait été préalablement déterminée. Mais, à leur tour, ces deux idées ne peuvent être déterminées que par l'analyse et l'exposition des caractères qui les distinguent, ou du moins qui semblent les distinguer. Or, ces caractères ne peuvent être que ceux-là mêmes des connaissances qui sont la matière de ces sciences, c'est-à-dire ce qui fait qu'une connaissance peut être appelée physique ou métaphysique. Mais il n'y a lieu de distinguer plusieurs sortes de connaissances qu'autant d'abord qu'il y aurait des connaissances en général, et, qu'en second lieu, ces connaissances offriraient des différences réelles, soit quant à la matière, soit quant à la forme, ou à ce double point de vue tout à la fois. Mais comment résoudre cette dernière question, si ce n'est en remontant à l'origine même de la connaissance, c'est-à-dire à l'examen du fait même de connaître? Tel est, ce nous semble, l'enchaînement logique des questions de détails de la solution desquelles dépend celle que nous nous sommes proposée d'abord. On voit en même temps par là que la raison dernière de cette solution doit être prise de la psychologie.

§ I.

Différence essentielle entre la pensée et la connaissance.

Penser, dans le sens large du mot, indique un fait unique dans son genre (*sui generis*), primitif, et qui comprend le *sentir* (affici), le *connaître* et le *vouloir*, c'est-à-dire tous les phénomènes internes et la force particulière du moi qui les produit. Dans un sens plus étroit, le mot *penser* ne désigne que le fait subjectif d'être modifié in-

Digitized by Google

tellectuellement ou par des idées. Le mot *penser* est alors employé dans un sens neutre ou intransitif, et n'implique autre chose qu'une *substance* qui revêt la pensée comme *mode*. La pensée fait alors partie de l'être pensant, elle en est la détermination nécessaire, puisqu'une substance ne peut exister sans mode, une matière sans forme, l'être sans manière d'être. Et comme la pensée est variable, contingente, elle est produite; elle a donc une cause. Or, en ne la considérant que par rapport au principe substantiel dont elle est la forme, elle ne peut être produite que par lui. De là la conception d'une *puissance* ou *faculté* dans l'âme qui en produit sans cesse les déterminations intellectuelles suivant une certaine loi dont la raison nous est inconnue, puisque la première et même la seule chose que nous sachions de nous, de notre nature intellectuelle, c'est le phènomène de la pensée ; car si nous admettons des facultés et une substance, ce n'est déjà qu'en vertu d'une loi de cette pensée même, qui ne nous permet pas de concevoir un phénomène quelconque sans *cause* et sans *sujet*.

Si la pensée n'était pas variable, si le même mode était permanent, il serait plus difficile d'arriver à la notion de causalité, car, alors, bien que la pensée pût être un produit constant d'une activité incessante, elle pourrait aussi être envisagée comme un mode pour ainsi dire immanent, à peu près comme nous concevons ceux des corps inorganiques. Mais, en thèse générale, un mode ne peut-il n'être pas le produit de la force substantielle qui la revêt?

Pour résoudre cette question, il faudrait connaître le rapport de la substance au mode ; et pour avoir cette connaissance, il faudrait, d'un autre côté, se faire une bien juste idée de ce qu'il convient d'entendre par *substance* et par *mode*. La substance est-elle quelque chose

Digitized by Google

en soi, et qu'est-elle? Même question pour le mode. Si je suppose que la substance est quelque chose en soi, que la substance en général existe, je ne pourrai répondre à la seconde question, savoir, en quoi consiste la substance, qu'en résolvant la substance dans quelque autre substance plus intime; ce qui ne ferait que reculer la difficulté pour avoir mal pris la question. Il est clair, en effet, que quand on parle de substance, on entend par là ce qu'il y a de dernier et de radical dans l'être. Donc, la question : *Qu'est-ce que la substance*, est un non-sens; donc elle ne demande pour toute solution que d'être éclaircie, parce qu'alors on voit qu'elle n'est pas faisable, puisque autrement elle impliquerait contradiction, en ce sens que la substance ne serait pas substance.

C'est en vain qu'on dirait, voulant répondre à la question dont il s'agit, que le mot substance porte sa définition en lui-même; car la qualité d'*être dessous* n'est point l'essence de *ce qui* est dessous; ce n'est qu'une pure manière d'être conçu de quelque chose par rapport à autre chose; autrement une qualité (ici, celle d'être dessous) ne supposerait pas une substance qualifiée, ou bien elle serait elle-même cette substance, ou bien encore il n'y aurait ni substances ni qualités. Il est donc évident que la question : *qu'est-ce que la substance*, encore une fois, n'a pas de sens.

Quant à cette autre : la substance *en général* est-elle quelque chose en soi, il est clair, ce nous semble, qu'elle doit être répondue négativement, à moins de tomber dans le réalisme le plus grossier, en donnant à toute pensée, à toute idée, un objet *indépendant* d'elle et qui lui soit comme adéquat, opinion sur laquelle nous aurons bientôt occasion de revenir. Nous disons donc que si l'on entend, et si l'on ne peut entendre par substance (à moins de confondre cette notion avec celle

Digitized by Google

d'*essence réelle*, comme il arrive assez souvent) que la qualité purement rationnelle d'un *nescio quid*, également inconnu de nous dans tous les individus, d'être le support, le *substratum* de ses qualités, la substance n'existe pas ; ce n'est en effet qu'une conception de relation qui tient comme en rapport dans la pensée le sujet et l'attribut, de la même manière que l'essence réelle et dernière des choses, leur noyau logique si je puis ainsi dire, est en rapport avec ses déterminations. Point donc de substance générale ; ce mot n'exprime qu'une conception qui s'applique seulement à tous les êtres réels et possibles.

Mais au moins y a-t-il des substances individuelles ? Si l'on entend par là CE qui est de telle et telle manière déterminée, soit dans l'espace, soit dans le temps, ou de toute autre manière que nous ne pouvons du reste pas concevoir, en un mot l'*essence réelle* des choses, ce qui fait qu'elles sont, et qu'elles sont *individuellement* ce qu'elles sont, alors il y a des substances. Mais, qu'on y prenne garde, car alors aussi le mot substance ne convient plus, il n'a plus de valeur logique, il n'a qu'une valeur ontologique rigoureusement déterminée. Et puis encore, qu'est-ce qu'une pareille substance? Est-elle, dans la réalité, distincte de ses modes? Non, car si l'on y pense bien, les substances et les modes ne sont que des points de vue abstraits de notre raison, une loi subjective de notre intelligence, qui n'a aucun rapport *absolument* nécessaire avec la réalité des choses ; l'essence d'une chose, c'est *tout* ce qu'elle est, et *comme* elle est en soi, indépendamment de ce qu'elle nous apparaît, et des opérations intellectuelles dont elle *peut* être l'objet, ou dont elle *est fatalement* l'objet, en conséquence des lois intellectuelles qui nous régissent. Point donc non plus de substance individuelle, si l'on entend

Digitized by Google

par là quelque chose de distinct des modes ; et cela, non seulement en ce sens qu'il n'existe rien, qu'il ne peut rien exister de semblable, mais encore en ce sens bien plus rigoureux, que la conception d'une pareille substance individuelle impliquerait contradiction, puisque la substance ainsi entendue est le *substratum* de toutes les qualités qu'il revêt, *conçu indépendamment de ces qualités,* et que par hypothèse et par la nécessité même des idées, c'est au contraire l'essence de ce substratum *conçu avec la qualité* d'être substratum.

Quelque chose qui n'aurait absolument pas de qualité serait quelque chose dont il serait absolument impossible de se faire la moindre notion, quelque chose d'absolument inconcevable, de plus inconcevable que le néant lui-même. Une chose donc qui est concevable à un titre ou à un autre, n'est donc plus une pure substance ; c'est déjà une substance déterminée, un être réel ou de raison, dont l'attribut par lequel nous le concevons fait à nos yeux le fondement de son existence réelle ou logique.

Mais on dira peut-être que ce n'est là qu'une subtile confusion ; que les qualités qui sont opposées à la substance sont les qualites empiriques, et non les manières d'être conçu ou qualités rationnelles, au nombre desquelles se trouvent précisément et particulièrement la qualité d'*être substance.*

Cette objection aurait en effet quelque force, si les manières d'être réelles, que nous appellerons encore qualités sensibles ou empiriques, n'étaient pas aussi, à certains égards au moins, des manières d'être conçu, c'est-à-dire des qualités rationnelles. Pour savoir en quoi se ressemblent et en quoi diffèrent ces deux ordres de qualités, et par conséquent les deux ordres d'idées correspondantes, les idées sensibles ou empiriques et les

Digitized by Google

idées rationnelles, il est nécessaire d'analyser leur formation ; cet examen nous conduira ensuite à l'appréciation de la différence entre les *phénomènes* et les *noumènes*.

Etablissons d'abord des caractères auxquels on puisse reconnaître sans beaucoup de peine les qualités empiriques et les qualités rationnelles. Est *empirique*, dit-on, tout ce qui est perçu par le sens, soit externe soit interne ; tout ce qui est conçu dans l'espace et dans le temps, tout ce qui est de fait, contingent et individuel ou même général ; est *rationnel*, tout ce qui n'est point perçu, mais conçu, quoique à l'occasion prochaine ou éloignée de ce qui est perçu, tout ce qui est conçu hors de l'espace et du temps, ou plutôt tout ce qui est sans rapport avec l'espace et le temps, tout ce qui est de droit, nécessaire et *universel*. Tous ces caractères, pris dans chaque ordre d'abord, indiquent la même chose, mais envisagée sous différents points de vue ; pris deux à deux et d'un ordre à l'autre, ils indiquent des contraires.

Kant a donné pour caractère des conceptions, ou connaissances *a priori*, la nécessité et l'universalité. Mais outre que la nécessité, si c'est une nécessité *de fait* résultant des lois de notre nature intellectuelle, convient également aux conceptions, aux sensations même, tout comme aux conceptions, puisque nous ne pouvons pas plus nous empêcher d'avoir les unes que les autres, si nous sommes dans les circonstances propres à les faire naître ; et que, si c'est une nécessité *logique*, elle ne peut exister qu'à la condition que l'on envisage plusieurs idées entre elles, que ces idées soient du reste empiriques ou rationnelles, et qu'elle ne porte que sur le rapport de ces idées ; outre que l'universalité des conceptions n'est point objectivement absolue, chaque conception ayant sa sphère particulière, en quoi ces sortes d'idées

Digitized by Google

ne diffèrent encore en rien des idées générales, dont la matière est prise de l'expérience : outre, dis-je, ces vices réels, il s'agit encore de savoir à quels caractères on reconnaîtra l'universalité et la nécessité ; en sorte que ces caractères en exigeraient d'autres pour être reconnus.

Cette difficulté s'étend aussi, bien entendu, aux caractères de l'ordre opposé. On peut en élever d'analogues pour tous ou presque tous les autres.

Celles que nous préférerions, moyennant quelques explications, sont, d'une part, la *réceptivité* (qualité d'être perçu par le sens), et la non-réceptivité ou la *conceptualité*. Qu'est-ce qui est maintenant perçu par le sens ? Ce sont les *couleurs*, les *sons*, les *odeurs*, les *saveurs* et les qualités *tactiles* proprement dites, telles que le *chaud* et le *froid*, etc. Nous énumérerons plus tard, en parlant des qualités des corps, toutes les perceptions qu'on rapporte à ce dernier sens, et nous ferons voir que c'est mal à propos qu'elles sont considérées comme des qualités des corps, qu'elles ne sont au contraire que de pures conceptions. Il nous suffit, pour le moment, de prendre, parmi les qualités tactiles, celles qui sont le plus empiriques.

Il faut voir maintenant ce qu'il y a de *réel*, d'objectif (à strictement parler, ou suivant le sens littéral du mot) dans la couleur, le son, l'odeur, la saveur, le chaud et le froid.

Les philosophes conviennent, depuis Descartes au moins, que d'abord le froid et le chaud, l'odeur, la saveur tels que nous les éprouvons, c'est-à-dire considérés comme des états de l'âme, ne sont point des qualités des corps, mais de purs états spirituels occasionnés par certaines qualités des corps, qualités qui n'ont pas d'autres noms que ceux mêmes qui servent à indiquer leurs effets sur l'âme, par la raison sans doute qu'elles

Digitized by Google

sont profondément inconnues en elles-mêmes. Mais si ces sensations ou perceptions ne sont qu'*en* nous, elles ne peuvent être perçues *hors* de nous; et si leur cause est inconnue, on ne *sent* donc rien des qualités des corps; seulement on les *conçoit* cause ou plutôt occasion de ces sensations. Donc ce qu'il y a de *réel* à nous connu dans les corps se réduit à une conception *pure* de causalité; et ce n'est que parce que cette conception s'applique naturellement (ou en vertu des lois de notre intelligence) à quelque chose de différent de nous, et d'extérieur à notre propre corps, que nous disons que ces occasions sont externes, qu'elles sont des choses *réelles*. Mais de grâce, qu'y a-t-il là de réel qui nous soit connu *en soi* et non par et comme notre propre manière d'être? Qu'y a-t-il de connu absolument? Rien; seulement, il y a là deux hypothèses de la raison, deux conceptions, savoir, celle de quelque chose d'extérieur et celle de la propriété que cette chose possède de nous affecter tantôt d'une manière tantôt d'une autre.

Mais remarquons bien 1° qu'il n'y a point de liaison *nécessaire* entre l'affection et la position de la chose, quoiqu'il *soit* dans notre nature intellectuelle de l'opérer; 2° qu'il n'y a pas le moindre rapport entre l'affection et son occasion; 3° que cette occasion n'est conçue que comme un *nescio quid* ou une cause occulte de l'affection, et qu'on n'en connaît absolument rien; 4° qu'en posant l'extériorité on pose par là même, ou plutôt on a posé par le fait sa détermination rationnelle comme cause, puisque ce n'est que parce qu'elle se révèle ainsi que nous la posons; 5° qu'il y a par conséquent là une synthèse *a priori* de deux conceptions, celle de substance et celle de cause; 6° qu'on ne peut concevoir ni logiquement ni chronologiquement l'une sans l'autre, quoique l'une ne soit pas l'autre, puisque la substance n'est

Digitized by Google

conçue que parce qu'elle se fait concevoir, parce qu'elle est cause de déterminations intellectuelles qui la font concevoir, de même que la cause ne peut être conçue sans une substance qui agisse ou qui cause, et que, d'un autre côté (chronologiquement), si le phénomène de la modification intellectuelle est senti avant que la substance soit conçue, néanmoins lorsque l'esprit ou le moi sort de lui-même pour poser une cause à sa modification, il faut qu'il la pose aussi et en même temps substance, de même qu'il ne peut poser comme substance *réelle* que ce qui cause et parce qu'il cause.

On voit donc que les sensations dont nous parlons se réduisent : 1° à un acte interne; 2° aux conceptions de substance et de cause agissant diversement.

Nous ferions voir de la même manière que les perceptions de *son* et de *couleur* sont également subjectives; c'est-à-dire qu'elles se réduisent de même à des états de l'âme, et à deux conceptions; que par conséquent l'âme ne *perçoit* pas plus ici qu'elle ne sent dans le cas précédent, mais qu'elle connaît simplement ses manières d'êtres et *conçoit* les corps comme en étant l'occasion; qu'elle ne pose même les corps qu'en les concevant ainsi.

Nous ferons voir plus tard, comme nous l'avons déjà dit, que ce qu'on appelle qualités *premières* des corps, qualités qui se résument dans l'*étendue impénétrable*, ne sont non plus que de pures conceptions rattachées comme à leur occasion à une substance que nous appelons *non-moi* corporel ou externe, pour la distinguer du moi et de ses déterminations.

D'où il suit que nous pouvons conclure sommairement, quoiqu'en partie d'une manière provisoire: que toute extériorité se réduit pour nous à deux conceptions qui se concrètent d'une manière indissoluble, c'est-à-

Digitized by Google

dire de manière à ne former qu'une conception mixte, celle de *causalité substantielle ;* qu'IL N'Y A DONC PAS LIEU DE DISTINGUER, AUTREMENT QU'EN APPARENCE, ENTRE LES QUALITÉS RÉELLES DES CHOSES ET LEURS QUALITÉS RATIONNELLES ; qu'en conséquence l'objection qui a donné naissance à cette discussion est sans fondement.

D'un autre côté, j'ai fait voir, ce me semble, qu'il n'existe ni substance générale, ni substance particulière; que cette conception, prise à la rigueur, implique même contradiction. Or comme la conception de mode est la corrélative de celle de substance, qu'elle n'a de fondement que par elle et pour elle, sa valeur ontologique disparaît donc par le fait même.

Au surplus, les réalistes conviennent eux-mêmes que le *mode*, l'*accident,* l'*inhérence*, etc., est impossible ontologiquement, et logiquement (c'est-à-dire inconcevable) sans la substance. Donc pas plus de mode que de substance, soit en général, soit en particulier.

Et comme la conception de cause n'est qu'un accident, un mode de la substance, à moins qu'on n'aime mieux voir en elle, ainsi que nous l'avons dit, la substance elle-même, il s'ensuit qu'il n'y a pas plus de cause réelle que de substance réelle.

Est-ce donc à dire qu'il n'existe rien? Non assurément, et nous aurions été fort mal compris si l'on pensait pouvoir tirer une pareille conséquence de ce qui précède : nous n'avons voulu dire autre chose en effet, sinon que la distinction du mode et de la substance est une pure loi subjective de la pensée, une pure opération intellectuelle qui ne fait rien à la réalité des choses; que la réalité n'est ni la substance ni le mode isolément pris (ni même ces deux choses réunies, car si elles étaient réunies, elles auraient chacune une essence à part). Donc des êtres, des individus existent; c'est là une asser-

Digitized by Google

tion fondamentale et primitive de la raison, et ces êtres sont conçus comme ayant vertu de produire en nous telle ou telle perception, telle ou telle conception, sans que nous en exceptions le moi lui-même. Sous le premier point de vue, c'est-à-dire considérés comme causes de nos modifications réelles ou possibles, ils sont substances; sous le second, ils sont modes; encore ne sont-ils modes qu'à la condition que nous confondons nos manières d'être avec les qualités des choses qui les occasionnent, en transportant en quelque sorte les premières dans les secondes.

Quelle ressemblance et quelle différence y a-t-il donc en définitive entre les qualités réelles des choses extérieures et leurs qualités rationnelles? 1° Il n'y a pas de qualités réelles, si l'on entend par là des qualités absolues que nous connaissions telles qu'elles sont en elles-mêmes; 2° les qualités réelles des choses ne sont que nos sensations et nos perceptions objectivées ou mises hors de nous par la pensée, en les rapportant à quelque chose de distinct de notre corps, non seulement comme à leur cause inconnue, mais encore comme à leur substance, quoique notre raison n'affirme hors de nous que des causes occultes; 3° ces causes occultes ne sont que des manières de concevoir les choses par rapport à nos propres modifications.

Les qualités rationnelles des choses ressemblent aux précédentes : 1° en ce qu'elles ne sont pas réelles; 2° en ce qu'elles ne sont que des manières de concevoir ces choses ou plutôt leurs qualités sensibles, — manières qu'on objective sous le nom de qualités premières ou absolues des corps. — Mais elles en diffèrent en ce qu'elles ne sont ni des sensations ni des perceptions objectivées, ni par conséquent des causes occultes conçues par rapport aux états du moi, à moins cependant que l'on ne

Digitized by Google

considère ces conceptions au point de vue subjectif, c'est-à-dire comme de purs faits de conscience, sans songer à leur valeur rationnelle ou objective ; 2° en ce que quelques-unes, savoir toutes celles qui dépendent du rapport de deux ou plusieurs corps ou d'un corps avec l'espace, et non des corps considérés comme individus, soit en eux-mêmes soit par rapport à nous, ne sont évidemment point réelles absolument, et que si elles l'étaient ce ne pourrait être que relativement, v. g., la grandeur ; ce qui est d'ailleurs contradictoire, puisque toute réalité est *en soi* et non *relativement*.

Tout en définitive, dans le monde extérieur, revient donc à des conceptions ou à des qualités purement rationnelles ; seulement, les unes sont déterminées par certaines conceptions accessoires, d'autres par d'autres : voilà toute la différence. Or, comme les phénomènes dits externes forment toute la matière des sciences physiques, et que d'un autre côté les conceptions constituent le domaine de la métaphysique, il suit de là que la physique n'est qu'une partie de la métaphysique.

Reste à savoir maintenant si nous trouverons des qualités réelles dans le moi, ou si nous ne serons pas encore obligé de n'admettre que des qualités rationnelles avec ou sans caractères spécifiques divers qui permettent de donner aux unes la qualification de réelles ou *empiriques,* aux autres celles de *rationnelles*.

D'une part, on peut appeler qualités réelles toutes celles qui sont affectives, phénoménales : ainsi toute sensation, tout sentiment, tout acte déterminé et actuel de l'intelligence, tout vouloir, est un mode, une manière d'être, une détermination de l'âme.

D'une autre part, tout rapport de l'âme avec ses manières d'être, avec le corps qu'elle anime, avec les corps extérieurs, avec les corps en général, en un mot avec

Digitized by Google

tout ce qui n'est pas elle, avec des êtres de raison même, par conséquent la passivité, l'activité, l'identité, l'unité, etc. ; toutes ces qualités sont purement rationnelles : ce ne sont pas des *manières d'être,* mais uniquement des *manières d'être conçue* de l'âme, en tant qu'elle se connaît ou croît se connaître, en un mot du moi.

Il faut voir maintenant si les manières d'être de l'âme, ou les phénomènes dits internes, ne se résolvent pas encore dans des manières d'être conçue, dans des conceptions. Qu'est-ce qu'une sensation, qu'est-ce qu'un sentiment, une intuition, une idée, une conception, un acte intellectuel, un appétit, une volition ? On dit que ce sont des *états* de l'âme, des phénomènes internes. Et cela est vrai, pourvu toutefois qu'on ne distingue pas l'âme, comme réalité, de ses états. Car qui dit *âme* dit déjà état, et qui dit *état* (de l'esprit) suppose nécessairement une âme.

Nous avons déjà vu que la substance et ses modes sont en réalité inséparables. Il y a mieux, c'est qu'en réfléchissant bien, on voit que l'âme est tout entière à ses propres yeux dans ses états, car la *manière d'être* ou l'état comprend analytiquement et par conséquent nécessairement l'*être*.

On pourrait croire au premier abord que ce n'est là que l'opinion de Condillac et de Hume renouvelée; mais il y a cette différence capitale entre notre opinion et celle de ces philosophes, qui ne font consister l'âme que dans ses idées : 1° qu'ils ne se faisaient pas la même idée que nous de la substance et du mode en général, ne voyant pas là, comme nous, de pures lois rationnelles de notre intelligence; 2° qu'ils ne distinguaient par conséquent pas, comme nous le faisons, le point de vue objectif du point de vue subjectif de la connaissance; 3° qu'ils croyaient par conséquent qu'il y a des

Digitized by Google

qualités objectives et que nous les connaissons telles qu'elles sont, tandis que nous n'admettons rien de semblable.

Quand donc nous disons que l'âme tout entière, en tant que nous la connaissons, consiste dans ses états mêmes, nous ne nions pas, comme eux, qu'elle ne soit encore objectivement quelque chose à nous inconnu, et que nous concevons pour ainsi dire d'une manière négative, comme l'*aliquid ulterius,* la limite extérieure, en un mot, le *noumène* de ce que nous connaissons de nous.

Qu'on ne dise pas que le moi, qui est toujours le même, et qui se connaît puisqu'il s'affirme, est quelque chose de plus que les états de l'âme, qu'il en est l'essence; que ces états sont variables, divers, multiples; tandis que le moi est invariable, identique et un, et que par conséquent l'âme, même à ses yeux, n'est pas tout entière dans ses états. D'abord, on peut répondre que ces attributs rationnels de *moi, identique* et *un,* sont déjà des attributs, et que le noumène que nous admettons est la substance, le sujet ontologique ou réel de ce qui dit moi.

Mais il y a une autre réponse à faire, quoiqu'elle rentre dans la précédente; c'est que le moi, et tous les autres attributs rationnels qui le déterminent ne sont qu'une vue de la raison, dont le principe subjectif est la faculté ineffable de la réflexion ou du retour de l'âme sur elle-même. La substance pensante n'est pas le moi, car elle existe, ou plutôt nous la concevons existante (1), avant

(1) Après avoir déterminé le sens d'un mot, v. g., celui de substance, je pourrai l'employer dans le sens ordinaire, sauf pour m'entendre parfaitement à le traduire dans le sens que je lui aurai donné. Ainsi nous savons que par substance il faut entendre une conception primitive de l'esprit. Si l'on ne me traduit pas ainsi, comme je demande à l'être, j'aurai souvent l'air d'être en contradiction avec moi-même.

Digitized by Google

qu'il y ait réflexion, avant qu'il y ait moi. Le *moi* n'est donc que le nom donné à la conception *sui generis* qui résulte de l'acte de la pensée que nous appelons du terme propre et strict de réflexion.

On insiste et l'on demande encore comment il est possible que si ce moi ne se perçoit pas immédiatement, s'il ne se distingue pas de ses états, il puisse se concevoir identique? C'est demander pourquoi, dans notre hypothèse, ou plutôt à notre point de vue, l'âme se conçoit ainsi. Nous pourrions nous borner à dire que c'est là un fait primitif inexplicable, ou bien encore retourner la question et faire voir qu'il n'y a pas moins de difficulté à concevoir l'identité dans l'hypothèse, fausse d'ailleurs, que le moi soit la substance de l'âme. Alors en effet il faudrait dire comment ce qui ne passe pas, ce qui est essentiellement immuable de sa nature peut cependant se concevoir diversement affecté, quoique ses affections ne soient que lui, n'aient point de réalité hors de lui. La difficulté est exactement la même des deux parts, et c'est une antinomie qui n'a pas moins de force qu'aucune de celles que Kant a développées. Ces deux difficultés ne prouvent donc rien l'une contre l'autre, et nous devons donner une réponse qui les fasse disparaître toutes les deux.

Ni l'unité et la multiplicité, ni l'identité et la diversité, etc., n'existent; ce sont de pures formes de la pensée, des conditions de l'intelligence humaine, conditions qui s'appliquent à la connaissance de notre âme, du moi, comme à celle de toute autre chose. Maintenant, ces formes elles-mêmes sont possibles par l'état de souvenir, et cet état suffit, tandis que sans lui elles ne sont possibles dans aucune autre hypothèse.

On demandera encore, je le sais, à quoi se rapporte le souvenir, si ce n'est pas au moi, et si le moi, avec ses

Digitized by Google

caractères d'identité, d'unité, etc., n'est pas au contraire indispensable pour qu'il y ait souvenir? Sans doute, la conception de moi se trouve implicitement comprise dans le souvenir avec conscience; sans doute, il n'y a pas de souvenir possible de cette espèce sans moi; mais qu'en conclure? que le souvenir est une chose et le moi une autre? que le souvenir est un état et le moi une substance? Pas du tout, mais seulement que la conception de *durée* est nécessairement comprise dans tout souvenir, et que cette conception étant appliquée à ce qui se souvient et qui s'appelle *moi* comme unité de la diversité, produit l'identité. Ce que nous connaissons de nous, n'est donc pas notre substance.

Voici, en résumé, le tout de nous-mêmes : un noumène $= x$, lequel se conçoit *substance-modes*. Ces modes étant des états, des manières d'être qu'on appelle réelles et qui sont comme le second degré de sa nature, par opposition à des modes d'une seconde espèce, et qui sont comme le troisième degré de cette même nature, savoir, les conceptions d'unité et de multiplicité, d'identité et de diversité, qui s'appliquent aux conceptions et aux états précédents pour les lier, les systématiser et rendre le *tout* intelligible.

En rapprochant ces résultats de ceux que nous avons obtenus dans l'examen de la pensée appliquée aux choses extérieures, nous trouvons : 1° que des noumènes sont posés de part et d'autre par la raison ; 2° que des qualités occultes sont reconnues dans les noumènes externes pour expliquer les qualités connues de notre âme, que la raison rapporte aux corps ; 3° qu'au contraire les modes de l'âme ne sont point occultes, mais qu'ils sont connus, qu'*ils ne sont même que cette connaissance,* puisqu'ils n'ont point d'existence en soi ; qu'ils sont de plus toute l'âme, en tant qu'elle est connue d'elle-même; que le x com-

Digitized by Google

prend non seulement le noumène substantiel, mais encore les puissances, forces, facultés ou aptitudes, car elles ne sont connues et nommées que relativement à leurs effets; 4° qu'outre ces modes empiriques, l'âme a de plus des modes rationnels destinés à jeter la lumière sur tout le reste, à l'aide de l'inconcevable attribut de la réflexion; 5° que le *moi*, s'il s'entend de tout ce que l'âme connaît de l'âme même, n'est qu'un nom collectif donné à tout ce que nous venons de signaler comme objet de cette connaissance; que si, au contraire, on n'entend par là que le noumène substantiel $= x$, il n'y a pas de connaissance du moi par le moi; 6° qu'en tout cas le moi n'est rien de nouveau, rien qui ne soit déjà exprimé dans ce qui précède; mais qu'au fond ce n'est que le résultat rationnel de la faculté que nous avons d'être à nous-mêmes un objet de connaissance, d'être à nos propres yeux, et de nous distinguer de ce qui n'est pas nous, le mot *moi* n'ayant de sens véritable que par opposition au *non-moi*.

Nous voyons donc que les phénomènes externes, qu'on attribue communément aux qualités secondes des corps, ne sont que des états de l'âme rapportés à des qualités inconnues des corps comme à leurs causes; que les corps eux-mêmes sont posés substantiellement par la raison en vertu d'une loi primitive et fondamentale de notre nature intellectuelle; — nous voyons ensuite que les phénomènes internes ne sont non plus que des états de l'âme, mais qu'elle connaît ces états en vertu d'une capacité particulière qu'on appelle conscience; — que ces états sont tout ce qu'elle sait empiriquement d'elle-même, qu'ils sont elle tout entière en tant qu'elle se *connaît*, mais non en tant qu'elle se *conçoit*; qu'à ce dernier point de vue, elle se pose substance et mode, de la même manière qu'elle pose le mode extérieur sous ce double

Digitized by Google

aspect; qu'elle se conçoit cause immédiate de certains de ces modes, tandis qu'elle se croit naturellement étrangère à la causation des autres; qu'il faut distinguer, du reste, un *mode* en tant que mode, c'est-à-dire considéré par opposition à ce qui n'est pas mode ou comme conception, de ce qu'il est en lui-même; qu'à ce premier point de vue, il n'est rien que la matière indéterminée à laquelle s'applique une conception de la raison; que c'est en vertu même de cette conception que cette matière peut s'appeler mode; que sous le second point de vue c'est quelque chose qui n'a pas de nom générique dans les langues, mais qui s'appelle spécifiquement *chaud, froid, vert, bleu,* etc.; qu'en le considérant plus concrètement encore, et par conséquent toujours en lui-même, c'est toujours l'âme telle qu'elle est dans le moment où elle éprouve son état; que si elle peut dire moi, elle a déjà des conceptions qui l'illuminent, mais que ce n'est plus alors la plus simple expression du phénomène interne.

On voit donc, en définitive, que les phénomènes externes dont nous avons parlé se réduisent à des phénomènes internes, si on les dépouille des conceptions qui les accompagnent; que les phénomènes internes se réduisent à des états sans noms, et toujours rigoureusement déterminés dans le temps, si l'on n'y fait entrer aucune donnée de la raison; alors, en effet, il n'y a ni conscience, ni par conséquent réflexion, ni enfin généralité. Tel est l'état interne, pur de toute conception, l'état phénoménal, empirique, réduit à sa plus simple expression. Telle est la pensée sans intelligence, c'est-à-dire sans le secours de la raison ou des conceptions; état fictif, excepté peut-être dans les premiers moments de l'existence; telle est enfin la matière pure du phénomène.

Tout ce qui n'est pas matière du phénomène, mais

Digitized by Google

qui s'y rattache comme forme, comme rapport, est affaire de conception ou notion de raison pure, y compris le noumène, en tant que notion.

Le noumène n'est admissible, même au point de vue purement rationnel, qu'avec les phénomènes. Ce qui en tient lieu dans les idées générales, dans les notions, c'est la matière même de l'idée et de la notion. Mais cette matière n'est rien de distinct de l'idée même, de la notion même; ce n'est pas quelque chose existant en soi; ce n'est pas un objet. Ainsi les idées d'homme, de cheval, de maison, etc., sont sans objet proprement dit; ce n'est que par extension qu'on peut dire de leur matière qu'elle en est l'objet. Et encore l'expression est-elle impropre, puisqu'une idée ne peut être son propre objet. Quoique les idées n'aient pas d'objets qui leur soient adéquats, néanmoins l'imagination s'en fait des types indéterminés, qui flottent pour ainsi dire indécis et comme des fantômes en face de l'intelligence.

Les notions n'ont pas non plus d'objets immédiats; elles ont simplement pour but un objet auquel elles s'appliquent en tant qu'il est connu ou supposé, réel ou fictif. Telles sont, v. g., les notions de substance et de mode, de cause et d'effet, d'unité et de multiplicité, d'identité et de diversité, de fini et d'infini, et toutes les autres notions ontologiques; telles sont encore, et plus particulièrement s'il est possible, les notions d'utilité, de beauté, de justice, de bonté, de vérité. Tout cela n'est que pures idées. Il y a plus, c'est que le substratum dernier des choses n'est lui-même qu'une notion, celle de réalité, mais une notion fondamentale et qui est comme le noyau auquel se rattachent toutes les autres notions, on pourrait même dire tous les phénomènes, car ils sont rapportés à la réalité en vertu des notions de substance et de mode, de cause et d'effet.

Digitized by Google

Nous avons vu jusqu'ici ce que c'est qu'un phénomène considéré dans l'esprit, ou comme pensée; il faut voir maintenant à quoi il se réduit, lorsqu'il est envisagé au point de vue objectif ou comme connaissance. Les phénomènes dits externes ne sont réellement point externes, mais seulement paraissent l'être. S'ils étaient externes, ils seraient indépendants de l'intelligence; ils seraient en eux-mêmes et sans conditions subjectives, en telle sorte que, lors même qu'il n'existerait aucun être doué de facultés perceptives, il n'y aurait pas moins des odeurs, des saveurs, etc., ce qui n'est pas : seulement, il pourrait exister encore des corps avec propriétés d'occasionner des sensations et des perceptions en des êtres qui seraient convenablement organisés pour qu'il en fût ainsi.

En admettant l'extériorité sur la foi de la raison, comme on doit le faire sous peine de tomber dans un scepticisme absurde et révoltant, les phénomènes extérieurs ne sont donc qu'un résultat interne ou subjectif de deux données, l'une externe, qui est l'occasion ou la cause excitatrice; l'autre interne, qui est le sujet avec aptitude d'être excité et de réagir de manière à produire la sensation et la perception, deux choses qui forment pour nous toute la détermination empirique de la conception pure d'extériorité.

Les choses ne se passent pas tout à fait de même pour les phénomènes internes. En effet, si l'énergie du principe pensant produit dans le *moi* des déterminations, v. g., la conscience, et tous les actes propres du moi, la cause et l'occasion de ces phénomènes n'est plus en dehors du moi comme dans les phénomènes externes. Il y a plus encore : c'est que le phénomène lui-même, ou plutôt sa matière n'est pas même en dehors du moi, puisque le mode ne peut se concevoir indépendant de la

Digitized by Google

substance. Ici donc, il y a phénoménalité sans deux termes, mais bien avec un terme unique, le sujet; point donc d'objet proprement dit; ce n'est que par une sorte de dédoublement qu'on est forcé de concevoir et d'admettre sans le comprendre que la phénoménalité interne est possible. La capacité propre à saisir le phénomène s'appelle *conscience* réfléchie ou simplement *réflexion* (1).

En résumé, les perceptions ont un objet, et la pensée, en tant qu'elle se rapporte à cet objet, s'appelle proprement *connaissance*; les phénomènes internes sont les objets improprement dits de la conscience réfléchie ou capacité de savoir ce qui se passe dans notre âme; les sensations, et toute manière d'être du moi sont à cet égard des objets de connaissance; toute conception, en tant qu'elle est un mode du moi, qu'elle l'affecte dans un moment donné, est aussi un phénomène interne, un objet de connaissance. Mais les idées sont sans objets qui leur correspondent immédiatement; et, quoique plus fécondes que les perceptions, en ce sens qu'elles sont applicables à un nombre indéfini de sujets ou d'individus, tandis que les perceptions ne sont applicables chacune qu'à un seule, elles n'ont pourtant qu'un objet factice, idéal. Cet objet, suivant qu'il est formé par un nombre plus ou moins considérable d'idées de même famille, forme des *espèces* ou des *genres*. Les genres et les espèces ne sont donc pas des réalités, mais uniquement des créations de l'esprit humain s'exerçant sur les idées. Les espèces et les genres se forment de diversité et d'identité tout à la fois. Ces notions sont même la forme de ces classes d'idées, car les noms de *genre* et

(1) La conscience pure et simple n'est pas, en effet, la même chose que la réflexion. (V. Reid, t. III, p. 71 et suiv.)

Digitized by Google

d'*espèce* ne sont que de pures étiquettes logiques et non des formes des idées ; mais ces étiquettes ont entre elles une corrélation qui correspond à la subordination que les idées, ainsi classées, soutiennent entre elles, si bien qu'il n'y a point d'espèces sans genre ni de genre sans espèces. Les conceptions ne sont pas moins susceptibles d'être ainsi classées que les idées proprement dites.

Les notions, avons-nous dit, n'ont point d'objet correspondant, ni immédiat ni médiat ; elles n'ont donc point d'objets que nous puissions percevoir, ou qui soient fabriqués par l'imagination avec des matériaux fournis par les perceptions ; elles ne sont que de pures illuminations qu'il est de notre nature intellectuelle de produire et d'avoir en présence des choses. Ces illuminations sont toutes spontanées, car il n'est pas plus en notre pouvoir de créer une notion primitive qu'un phénomène primitif. Et cependant les notions ont une valeur éminemment objective ; elles ne se bornent pas, comme les sensations, à n'être que de pures modifications du moi ; ce caractère est au contraire si insignifiant qu'il a presque toujours passé inaperçu des philosophes ; on ne parle en effet des *idées*, depuis Platon jusqu'à Hégel, que dans le sens de leur valeur objective ou absolue. Cette valeur va être l'objet d'un examen particulier.

§ II.

De la valeur objective des notions ou conceptions de la raison pure.

Pour faire l'examen de cette question d'une manière complète et suffisamment approfondie, il faut distin-

Digitized by Google

guer deux classes de notions comme nous avons distingué deux sortes de connaissances, l'une qui comprend celles qui constituent idéalement les choses ou qui s'y rapportent, et que nous appelons pour cette raison *ontologiques*, l'autre comprenant celles qui s'appliquent aux choses encore, il est vrai, mais qui n'en font point partie; on pourrait les appeler notions *logiques*.

Les notions ontologiques sont celles qui se rapportent immédiatement à celle d'être et qui la déterminent rationnellement. Il y en a d'un ordre inférieur et qui sont la base rationnelle des différentes espèces d'êtres. Les notions logiques sont celles qui ne supposent pas immédiatement l'être. Nous donnerons ici une liste passablement étendue des unes et des autres notions ontologiques universelles : *réalité*, *néant*.

Notions qui déterminent celle de réalité et lui donnent une première forme rationnelle : identité et diversité, et par suite, unité et multiplicité, car il y a unité de sujet et multiplicité de modes dans un seul être. Les conceptions qui sont la condition logique des précédentes sont celles de temps et de nombre, de substance et de mode, de phénoménalité (à laquelle se rattachent les conceptions de causalité, de possibilité et d'impossibilité mécaniques ou réelles, de contingence et non-contingence, d'intensité, de degré, de fini et d'infini).

Notions ontologiques spéciales :

1° De MATIÈRE (*espace*, *étendue*, *impénétrabilité*, *attraction*, *répulsion*, *puissance*, *résistance*, *force*; — *porosité*, *densité*, *tenacité*, *ductilité*, *dureté*, *dilatabilité*, *fluidité*, *liquidité*, *gazéité*, *élasticité*; — *mouvement*, *direction*, *vitesse*, *repos*, *inertie*; — *point*, *ligne*, *surface*, *figure*, *atome*, *solidité*, *forme*, *volume*, *masse*, *divisibilité*, et ses caractères rationnels : *plein*, *vide*, *etc.*).

Digitized by Google

2° D'ESPRIT (notions négatives de l'étendue et de toutes les autres notions qui s'y rattachent, et par conséquent notions d'*incorruptibilité;* notions positives d'*activité* (*spontanéité*, *liberté*, *volonté*, *intelligence*, *sensibilité*, de *personnalité*, de *vitalité*, etc.)

Les notions que nous nous formons de l'esprit incréé, de Dieu, sont analogues à celles que nous nous faisons de notre propre esprit ; nous verrons si elles sont *constitutives*, c'est-à-dire si elles ont un objet réel à nous connu, ou si elles ne seraient pas plutôt *régulatrices* de la pensée.

Les conceptions logiques sont celles qui ne se rapportent pas immédiatement à celles d'être : Nous en distinguerons cinq classes, celles de convenance ou de *finalité* et par conséquent (d'*utilité*), de *beauté*, de *justice*, de *bonté*, de *vérité*.

Des conceptions ontologiques.

I. Après avoir déterminé le nombre des principales notions fondamentales, nous allons en examiner la valeur en nous attachant particulièrement aux plus importantes, et en commençant par les moins difficiles. Il nous semble d'abord évident que l'identité n'est pas une réalité ; autrement une seule réalité serait plusieurs réalités, car nous disons d'une chose qu'elle est la *même* ou identique. L'identité n'est qu'une manière de concevoir les choses par rapport au temps et à la manière dont elles nous apparaissent. Il faut en dire autant de la diversité.

Nous avons assez approfondi celles de substance, de mode et de phénoménalité pour que nous soyons dispensé d'y revenir maintenant. Quant à celles de causalité, de possibilité, de contingence, d'intensité, d'in-

Digitized by Google

fini ou de fini, et de leurs corrélatives, il nous semble qu'on ne peut raisonnablement leur donner des objets qui leur correspondent immédiatement; elles en ont bien auxquels elles s'appliquent, v. g., le sujet qui agit et auquel convient la conception de cause; mais ce sujet existe au moins logiquement, avant d'être agent, *prius est esse quam operari et quam concipi tale;* sa qualité d'agent, d'être cause, n'est qu'une manière de le concevoir par rapport à un phénomène. Il en est de même de son énergie causatrice, de sa force, comme nous le verrons plus tard. Quant à la possibilité et à l'impossibilité, ce sont si peu des réalités, qu'autrement une chose serait avant d'être ou sans être possible, puisque la possibilité est logiquement antérieure à la réalité, et que l'impossibilité est même plus que la négation de la réalité; c'est la nécessité même de cette négation, s'il s'agit d'une impossibilité logique. S'il est question d'une impossibilité mécanique, alors l'impossibilité n'exprime plus qu'une conception de rapport entre une puissance et une résistance; et dans ce cas encore elle n'est qu'une conception.

Tout cela est si évident, qu'il faut être obligé de le dire, de le faire remarquer par un respect sincère pour le talent des hommes distingués qui ont entrepris naguère de réhabiliter le réalisme le plus grossier qui ait jamais été professé.

Est-il nécessaire maintenant de nous arrêter aux autres conceptions ontologiques que nous avons enumérées plus haut? Qui ne voit en effet que la contingence, l'intensité, le fini, etc., sont de pures notions, distinctes des réalités auxquelles elles s'appliquent; que ces qualités ne sont que des manières de les concevoir, qui ont moins de réalité même que les qualités occultes des corps qui produisent en nous des sensations?

Digitized by Google

Il en est une pourtant qui mérite un examen spécial, et c'est pour cette raison que nous en avons renvoyé l'examen à ce moment, c'est celle même de *réalité*. D'abord si toute conception avait un objet, pourquoi celle de néant, qui est l'opposée de celle d'être, n'aurait-elle pas aussi le sien ; et s'il en était ainsi, quelle différence y aurait-il entre l'être et le néant, entre le positif et le négatif ? et s'il n'y en a point, comme quelques-uns le disent, d'où vient qu'on distingue l'un de l'autre ? D'où vient que cette distinction est vraie comme fait subjectif puisqu'elle existe ; qu'elle a sa raison objective, et par conséquent sa vérité aussi sous ce rapport, puisqu'elle n'est point arbitraire, mais au contraire provoquée par les phénomènes, et produite fatalement par notre raison ?

Mais si cette distinction est juste, si elle est une loi de notre nature intellectuelle, et si cependant elle ne peut être sans que la conception de *néant* soit sans objet, il faut convenir en principe que des conceptions peuvent être sans objets qui leur correspondent immédiatement, que ces objets leur soient du reste adéquats ou inadéquats. Mais ne prenons que la conception de réalité ou d'être : je dis d'abord qu'elle n'a pas d'objet adéquat ou qui lui ressemble ; car si cet objet lui ressemblait, il serait de même nature qu'elle ; il serait une pensée, une conception, et par conséquent pas réalité, pas substance, pas être. De plus, il aurait lui-même besoin, à titre d'idée, d'un objet, d'une réalité correspondante, en sorte qu'on irait ainsi à l'infini sans pouvoir atteindre l'être ! Donc la conception d'être n'a pas d'objet qui lui soit adéquat. On peut donc dire d'elle ce que Thomas Reid a si bien établi pour les idées sensibles, savoir qu'elle ne représente rien ; on ne peut pas même dire qu'elle se représente elle-même ; car si on l'a dit de

Digitized by Google

toutes les idées, on n'a pas voulu faire entendre par là qu'elles sont comme doubles, dont l'une serait objet et l'autre image de la première ; non, elles ne représentent rien, pas plus elles-mêmes qu'autre chose. Cette représentation serait d'ailleurs inconcevable, parce qu'elle serait contradictoire, attendu qu'elle supposerait que l'un est multiple.

Maintenant a-t-elle un objet qui ne lui soit pas adéquat? Non, si l'on entend par objet quelque chose qui soit comme l'étoffe universelle de tous les êtres, car cette étoffe ou matière indéterminée, n'est que le résultat d'une abstraction faite sur tous les êtres ; c'est nous qui avons fait l'être, mais la nature n'a fait que des êtres. De plus, l'être de chaque individu n'existe point indéterminé, c'est nous encore qui l'avons ainsi fait, car la nature ne fait pas plus des êtres individuels distincts de leurs déterminations qu'elle ne fait l'être en général. D'ailleurs l'être ne saurait *devenir, être fait ;* ses déterminations seules sont contingentes, en ce sens qu'elles changent. S'il était éternel, il le serait avec des déterminations ; autrement ses déterminations ne feraient pas partie de lui-même, elles ne seraient pas, elles aussi, des réalités. Or, cependant, toutes les déterminations rationnelles correspondent, dans le système que nous combattons, à des réalités. D'un autre côté, leur application est contingente dans le monde ; donc elles ne sont pas éternelles ; donc la réalité n'est pas éternelle ; donc elle s'est faite. Ce qui est contradictoire.

Dira-t-on qu'une réalité a été faite par une autre? Il y a donc plusieurs réalités, plusieurs êtres, et sous ce rapport on nous donne gain de cause. Mais qu'on y prenne garde, on confond sans doute ici les êtres contingents pris avec toutes leurs déterminations, avec leur base, c'est-à-dire avec la portion d'être, si l'on peut

Digitized by Google

ainsi dire, qui fait le fondement de leur existence; sans cette confusion, de quel droit dirait-on que l'être n'est pas identique à lui-même dans tous les êtres? de quel droit le ferait-on créer par lui-même? de quel droit le distinguerait-on de lui-même? N'est-il pas évident au contraire que, pris abstractivement, absolument, il n'est pas multiple, divers, qu'il est identique et un; que ce n'est qu'autant qu'on l'envisage *par rapport* à l'espace et au temps qu'il se scinde pour ainsi dire! Mais alors on parle, non plus de son essence, mais de ses rapports; on substitue à la conception qui lui convient, qui est le plus propre à le rendre, des conceptions de rapport, qui ne lui sont plus qu'accessoires.

On ne peut donc pas dire qu'une réalité a été faite par une autre. Donc toute réalité est éternelle. Donc si toutes nos conceptions ont des réalités correspondantes, ces réalités sont éternelles. Cette proposition n'a de vérité qu'en ce sens qu'il a toujours été possible et qu'il sera toujours possible que les conceptions s'appliquent à la réalité, posé qu'elle existe et qu'elle se manifeste.

Dans quel sens maintenant la conception de réalité a-t-elle un objet qui lui soit adéquat, et quelle est sa véritable valeur objective ou ontologique? Ce n'est d'abord pas dans un sens général; nous venons de le voir. Or pourtant, la conception de réalité est essentiellement universelle. Donc il n'y a pas de réalité en soi. Pour trouver la réalité, il ne faut donc pas la chercher dans les résultats d'opérations intellectuelles compliquées; il faut la prendre comme la raison la donne primitivement. Or voici à quoi elle se réduit : à l'occasion des phénomènes, tant internes qu'externes, notre raison affirme, pose, sous cette phénoménalité, un *nescio quid*, et c'est ce *nescio quid* que l'on appelle réalité. Rien au

Digitized by Google

monde ne lui est plus inconnu ; une fois qu'elle a mis à part tout ce qu'elle connaît, et qui est par conséquent *qualité*, ce qui reste c'est la réalité, l'inconnu. Qu'est-ce donc encore une fois que cette réalité, et pourquoi la posons-nous si nous ne la connaissons pas? Ce qu'elle est ! c'est la limite négative de nos connaissances, c'est le *quid ultra* de ce que nous percevons, c'est le quelque chose ou le rien qui confine à la phénoménalité. Et comme la phénoménalité n'est en définitive qu'un mode de l'esprit, la réalité n'est *pour nous* qu'une conception, une idée qui s'ajoute à ce mode, mais qui a un caractère éminemment objectif, puisqu'elle constitue, pour nous, à nos yeux, la base, la racine, le noyau de tout ce qui est et qui peut être.

La réalité n'est donc qu'un acte de foi primitif, fatal, de notre nature intellectuelle. L'objectivité n'a pas d'autre raison en nous et pour nous. Et si absolument elle en a d'autres, nous les ignorons profondément.

Ne disons pas qu'il faut que la réalité existe pour qu'on l'affirme ; nous ne saurions ce que nous disons ; car il ne suffirait pas pour cela qu'elle existât, il faudrait encore qu'elle fût connue. Or, justement, rien de ce qui est connu n'est réalité, mais phénoménalité, mais mode du moi. Notre raison pose donc la réalité en même temps que la phénoménalité ; cette position constitue l'objectivité ; c'est là un acte primitif, spontané de la raison, qui passe inaperçu, infiniment plus rapide que l'éclair ; mais dès qu'une fois l'objectivité est ainsi constituée, la raison vient la déterminer fatalement encore ; elle la concrète, lui donne formes sur formes sans s'en apercevoir. Quand tout ce premier travail est fait, si elle vient à réfléchir, alors elle croit à son œuvre spontanée comme à quelque chose d'indépendant de sa nature ; elle tombe d'autant plus facilement dans l'illusion sous

Digitized by Google

ce rapport, qu'elle ne peut rien faire de semblable avec réflexion, qu'elle ne peut pas créer avec intention la moindre conception, la moindre idée, le moindre phénomène, la plus légère intuition. Elle ne peut que chercher, recevoir; encore faut-il pour qu'elle cherche, qu'elle ait déjà été instruite de quelque chose, qu'elle ait une idée indéterminée de ce qu'elle cherche. Il est facile de comprendre comment elle est par là conduite à se prosterner devant son ouvrage, à le prendre pour étranger à elle-même quant à la cause et à l'essence; cette idolâtrie de la raison humaine ne lui est d'ailleurs pas plus reprochable que toute autre; car tant qu'elle adore elle ne peut faire autrement; l'erreur n'est pas plus volontaire ici que partout ailleurs. Mais aussi dès que la raison vient à s'apercevoir qu'elle s'est prise dans ses propres, mais innocents artifices, alors elle brise son idole, et ne veut plus entendre parler que du Dieu invisible, du Dieu inconnu, *Deus absconditus*.

Ce dernier pas de la raison humaine en ce monde, une fois fait, l'est à jamais. Kant l'a fait, mais peut-être pas assez franchement, quoique assez clairement pour que désormais tout prétendu réalisme intuitif ne soit plus permis qu'en poésie ou dans les illusions du sens commun.

Comment donc se fait-il que des esprits de premier ordre donnent un objet réel à toutes nos conceptions, et comment, d'un autre côté, faut-il entendre que la pensée est l'être, comme l'être est la pensée?

Suivant la première de ces opinions, il n'y aurait pas de pensée qui ne fût connaissance, qui n'eût un objet, même les jugements contradictoires et les conceptions négatives. Cette erreur provient de l'impulsion de notre raison à croire, en général, à l'objectivité, impulsion qui est secondée par l'habitude des jugements intuitifs,

Digitized by Google

par la faculté que nous avons de concevoir, d'imaginer même jusqu'à un certain point un objet indéterminé à nos idées générales, et surtout par l'illusion qui résulte du langage, et qui consiste à faire croire à l'existence de tout ce qui est nommé.

Quant à l'opinion qui admet l'identité de l'être et de l'idée, elle est vraie relativement, c'est-à-dire en ce sens que nous ne *connaissons* l'être que par l'idée que nous en avons, qu'il n'est par conséquent pour nous, sous ce rapport, que l'idée même; elle est vraie encore en ce sens qu'il n'y a pas d'être en général, que l'être ainsi entendu n'est qu'une idée, une conception. Mais elle est fausse dans le sens absolu que *quelque chose* en particulier ne soit qu'idée. Cette opinion contredit du moins formellement la loi de notre nature qui nous fait affirmer l'être en dehors et par suite du connaître. Sans doute on ne peut pas le démontrer, sans doute on ne le sait que parce qu'il est de notre nature de l'affirmer; mais c'est précisément cette affirmation spontanée, primitive, universelle, qui doit faire loi. Je sais bien encore que si l'on sort de l'idée l'être s'obscurcit, disparaît même; mais on ne peut pourtant contester d'une manière péremptoire l'existence de quelque chose en nous qui soit au fond de tout phénomène réel ou possible; on peut en douter (1), il est vrai, mais non donner à ce doute une valeur scientifique, le convertir en certitude; il n'y a de certitude apodictique ou absolue que par la contradiction, et la contradiction n'a lieu qu'hypothétiquement ou entre les idées, mais non entre les idées et les choses.

Il nous paraît donc certain que ceux qui établissent

(1) Dans un sens qui domine tout à la fois le *oui*, le *non*, le *je ne sais*, et que nous déterminerons plus tard, c'est-à-dire dans un sens critique et transcendantal, et non dans un sens sceptique.

Digitized by Google

une identité entre l'être et le connaître, entre la pensée et la chose, tombent dans l'idéalisme pur ; car des deux éléments de ce tout, il y en a un, et rien qu'un, qui nous est connu, la pensée ; l'autre n'est que posé, affirmé primitivement par la raison, et n'est même posé ainsi qu'à la condition de se distinguer de la pensée. Donc ces deux choses ne peuvent devenir identiques sans cesser d'être deux choses. Or laquelle des deux disparaît? C'est, non pas celle qui est connue, certaine. qui fait partie de nous-même, qui est nous en quelque sorte, mais bien celle qui est posée spontanément sans être connue, celle qui est objective, la réalité.

Il ne reste donc réellement que la partie subjective du tout, la pensée. Or, la qualité subjective de la pensée est elle-même niée; on veut lui donner une valeur absolue, quand il est évident qu'elle a ses lois, ses conditions particulières, dont le contraire n'implique point qu'elle est par conséquent déterminée, relative. Que reste-t-il donc? Rien d'objectif, rien de subjectif; c'est-à-dire absolument rien.

On voit donc que le système de l'absolu, en voulant résoudre la pensée dans l'être, et l'être dans la pensée pour en faire la matière première de tout, n'a réussi qu'à faire un chaos, où la pensée ni l'être ne sauraient se reconnaître, ni revêtus d'une forme, ni comme matière informe; que ce n'est là qu'une pure combinaison arbitraire, qui n'amènerait jamais en tout cas l'identité logique, la seule qu'il soit permis de concevoir ; qu'elle efface donc le dualisme nécessaire de la connaissance en faisant disparaître l'élément objectif et l'élément subjectif qui la composent ; qu'elle n'est par conséquent pas même idéaliste, mais nihiliste, et qu'il ne lui faudrait rien de moins que la toute-puissance pour tirer le monde intellectuel de l'état d'anéantissement où elle le plonge

Digitized by Google

par ses prétentions à l'absolu; que si un absolu absolument absolu existe en fait de connaissance ontologique, c'est pour Dieu, tout au plus; mais que toute connaissance humaine est essentiellement relative à sa nature. Et comment y aurait-il une connaissance ontologique générale, ayant une véritable valeur objective, réelle, quand il n'existe rien de général, qu'il y a même contradiction à ce qu'il en soit ainsi!

II. Il s'agit de voir maintenant si notre connaissance particulière elle-même est quelque chose de plus que pures conceptions, avec affirmation de la réalité telle que nous l'avons fait connaître précédemment, c'est-à-dire comme pure hypothèse d'un *nescio quid* que nous *concevons* encore, mais que nous ne *connaissons* pas. Prenons d'abord la matière. Cette partie de notre travail est de la plus haute importance pour la solution de la question qui nous occupe; tout ce qui précède n'est destiné qu'à la préparer, comme tout ce qui suit n'en sera pour ainsi dire que le corollaire.

Nous avons déjà fait voir que les qualités dites secondes des corps, c'est-à-dire ce par quoi ils affectent la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, et quelques-unes de leurs qualités tactiles mêmes, que tout cela, dis-je, est occulte, et n'est par conséqnent conçu que comme cause inconnue d'un certain état de l'âme; que tout ce qu'on sait en cela, c'est la sensation, et son rapport comme effet à une cause occasionnelle que nous concevons hors de nous. Reste à savoir maintenant si nous connaissons mieux les qualités premières, ou si elles ne sont encore, et surtout, que des idées, des conceptions.

Ces qualités premières, les plus fondamentales, sont l'*étendue* et la *résistance*, ou, en un seul mot, l'*impénétrabilité*. Or, l'étendue est-elle réelle? Qu'est-ce que l'étendue *en soi*, si ce n'est l'espace? Et l'espace est-il matériel,

Digitized by Google

existe-t-il même? J'avoue que je n'y puis voir, avec Kant, qu'une forme de la pensée, une donnée *a priori* de l'esprit humain, pour concevoir la matière, en un mot une conception. Je me dispense de reproduire ses preuves; je me contenterai seulement de demander à ceux qui pensent autrement, quel est le sens qui donne la *perception* d'espace pur, et quelles sont les qualités sensibles ou empiriques de cet être de raison?

Cependant, j'ai deux objections à faire à Kant : la première, c'est, je l'ai déjà dit, d'avoir fait de l'espace une *intuition* a priori, quand il n'y a rien là d'intuitif; c'est établir des analogies où il n'y en a point. La seconde, d'avoir admis que l'espace subsiste après avoir fait abstraction de la notion de corps, car c'est là le sens de l'objection des réalistes : on a beau, disent-ils, supposer les corps anéantis, on ne peut supposer la même chose de l'espace. La raison en est simple si l'espace n'existe pas; ce qui est cependant, j'en conviens, la question. En effet, on ne peut supposer détruit ce qui n'existe pas; il y aurait en cela contradiction. Ensuite, la supposition de la non-existence des corps, si toutefois elle est faisable, n'exclut pas, ne saurait même exclure celle de leur possibilité, car cette conception est la conséquence logique et rigoureuse de leur existence. Or, c'est à cette conception inébranlable, indestructible, que se rattache tout naturellement celle d'espace. Si donc l'espace ne peut être supposé détruit, c'est parce que la notion corrélative à celle-là, c'est-à-dire celle de la possibilité du phénomène externe (car les corps ne sont pas autre chose pour nous) ne peut être supposée impossible. Ce sont deux conceptions qui se tiennent avec toute la force des associations des idées rationnelles pures corrélatives.

Et puis, n'est-ce pas supposer la question que de dire,

Digitized by Google

lorsqu'il s'agit d'établir la réalité de l'espace, qu'il est indestructible par la pensée? Eh quoi! s'il n'est pas, ce qui est précisément la question entre vous et moi, peut-il être le sujet d'un attribut ontologique réel quelconque? et pouvez-vous dire qu'il se conçoit indestructible? Et le néant, le concevez-vous destructible! Direz-vous donc qu'il existe!

Mais revenons. Si l'étendue est identique à elle-même, si l'étendue concrète ou matérielle n'est autre chose encore que l'étendue abstraite, ainsi que je le soutiens, mais déterminée seulement par une sensation qui s'y ajoute (celle de résistance, qui implique encore proprement une conception); il s'ensuit que si l'espace n'est qu'une idée, s'il n'existe pas, l'étendue matérielle n'existe pas non plus. Or, je ne pense pas qu'on puisse trouver une différence radicale entre la conception d'étendue, qui fait partie de la compréhension de la notion de matière, et l'étendue pure; car elle ne change pas au fond pour être déterminée par une autre notion, ou plutôt pour y être associée. Donc, si l'étendue pure n'est qu'une conception, l'étendue concrétée n'est pas non plus autre chose. Donc l'élément de la matière qui constitue l'étendue est purement rationnel; donc l'étendue de la matière a sa source dans la raison humaine; donc elle en est le produit; donc elle est subjective; donc elle n'a d'autre valeur objective que le fait même d'être rapportée à un ordre de phénomènes que nous appelons externes, par cela seul qu'elle s'y unit.

Comment maintenant se fait cette union, cette synthèse primitive? Je ne sais; seulement, ce n'est pas nous qui la faisons; elle s'effectue dans notre esprit en vertu d'une loi de notre raison dont elle est l'expression directe ou première.

Veut-on mieux s'assurer encore que l'étendue matérielle

Digitized by Google

ou concrète n'est qu'une conception? En voici la preuve. N'est-il pas vrai qu'il n'y aurait point d'étendue sans continuité? N'est-il pas vrai que la conception de continuité forme avec celle d'étendue un jugement analytique, et par conséquent que la première est comprise dans la seconde? Or, s'il n'y a pas d'étendue sans continuité, il n'y aura pas d'étendue concrète, résistante, dans la matière, si la matière n'est pas continue. Or, la matière, loin d'offrir, même à nos sens grossiers, une étendue continue, ne nous présente qu'un simulacre d'étendue, une continuité apparente qui n'est jamais en réalité. Prenez, en effet, un corps quelconque, appliquez-y vos regards; vous apercevrez partout solution de continuité, surtout si vos yeux sont armés du microscope. Vous aurez beau reporter votre attention sur ce qui vous paraît au premier abord former une étendue continue, vous n'y trouverez encore que solutions de continuité. Il est donc très permis de croire que si l'on pouvait suivre de l'œil la matière jusque dans ses derniers éléments, elle disparaîtrait enfin, et que son simulacre de continuité ferait place à une pure conception: on s'apercevrait que lorsqu'on croit avoir affaire à la matière, à une réalité externe, on ne traite qu'une idée pure, une conception, mais une conception qu'il est de notre nature rationnelle d'objectiver et d'extérioriser, de poser en face du moi comme principe pensant. Point donc de continuité réelle, point d'étendue réelle.

Qu'est-ce maintenant que la résistance? Une sensation et une conception. En effet, quand j'applique ma main avec quelque force sur un corps, je rapporte à ma main un certain état qui est précisément la sensation de résistance. Mais le mot résistance implique de plus la conception d'un espace occupé par quelque chose d'étendu et qui ne cède point sans quelque effort à l'action

Digitized by Google

d'un autre corps qui tend à occuper la même place, ou qui ne cède pas du tout. Dans ce dernier cas, qui n'a lieu qu'autant que le corps pressé ne peut pas se déplacer, on dit que le corps est impénétrable. Dans le premier cas, il ne se laisse pas pénétrer non plus, mais il se laisse déplacer.

Si nous approfondissons davantage la notion d'impénétrabilité, nous verrons que le mot qui l'exprime n'est pas très juste; car si on l'entend de quelque chose de visible, de sensible, d'un corps en un mot, il présente une idée fausse, puisque ce corps est poreux et se laisse par conséquent pénétrer. Mais si on l'entend, contre l'usage, des derniers atomes d'un corps, ou des forces (1) qui le constituent, comprimées à l'infini, alors seulement l'expression devient convenable. Si donc on suppose une ligne cube de matière pure, sans porosité, ou une force réduite dans le même espace à sa plus grande intensité possible, aucun corps, aucune force ne pourra occuper l'espace rempli par cette portion de matière, par cette force, si, comme c'est l'hypothèse, la matière ne peut pas se déplacer, ni la force prendre son expansion dans un autre sens que dans celui où elle est comprimée. Du reste, j'ai besoin qu'on me passe l'hypothèse d'une matière parfaite ou non poreuse, d'une force pure et cependant compressible (2). Mais ces idées mécaniques rendent assez sensible ma pensée, et c'est là toute mon intention; il n'est pas du tout nécessaire qu'elles soient prises à la rigueur, ni par conséquent qu'elles soient au fond très exactes.

En définitive, il suffit de comprendre qu'il n'y a de

(1) On voit que nous ne voulons point préjuger ici la question de savoir si la matière est atome ou force.

(2) Nous nous figurons trop la force comme un gaz, une vapeur; elle n'est réellement rien de semblable, et par conséquent pas compressible.

Digitized by Google

vraiment impénétrable, dans la matière, que ce qu'il y a réellement d'étendu concret, que la partie d'un corps qui en forme les pores, qui constitue les intervalles entre ses molécules, ses atomes, n'est qu'espace pur, vide, et par conséquent peut être occupé par un corps.

Qu'est-ce donc au fond que l'impénétrabilité? Est-ce un phénomène, une qualité réelle, sensible des corps, ou bien une pure conception complexe? Ce n'est que la conception de l'impossibilité qui résulte de la comparaison de la conception d'une étendue concrète déterminée avec celle d'une autre étendue, par rapport à la conception d'un espace donné et conçu comme occupé par l'une de ces étendues, et avec demande s'il peut l'être dans le même temps par l'autre. La réponse est nécessairement négative, sans quoi un corps ne se distinguerait pas d'un autre par l'espace différent qu'il occupe; sans quoi encore tous les corps pourraient occuper le même espace, et, en les divisant à l'infini, être ainsi réduits tous à un point: ce qui est contradictoire avec la notion de corps. Donc cette notion ne peut subsister qu'à la condition de celle d'impénétrabilité; donc posé l'une, il faut poser l'autre.

Maintenant, je le demande, qu'y a-t-il dans tout cela autre chose que de pures conceptions? Qu'est-ce que l'espace? qu'est-ce que l'étendue? qu'est-ce que la résistance, le temps, le nombre, la possibilité, l'impossibilité, etc.? De pures conceptions. Donc l'impénétrabilité n'est qu'une conception complexe que nous appliquons à un sujet inconnu posé, c'est-à-dire conçu (engendré par la raison), distinct de nous, et formant la base de l'extériorité, laquelle extériorité ne devient intelligible pour nous que par les notions mêmes que nous venons d'examiner, celles d'*étendue* et de *résistance*.

Ce point une fois éclairci, il ne sera pas difficile de

Digitized by Google

faire voir que toutes les autres qualités premières des corps ne sont encore que des conceptions. Il est évident d'abord que la porosité, la densité, la ténacité, la ductilité, la dureté, la dilatabilité, la liquidité, la gazéité, l'élasticité ne sont que des manières d'être conçus des éléments des corps, les uns par rapport aux autres; qu'il n'y a par conséquent rien là de réel; que tout est au contraire purement rationnel. Prenons, par exemple, la *dureté*. Qu'est-ce au fond que la dureté, sinon le *rapport* indéterminé d'un certain *degré de puissance* exigé pour vaincre la *résistance* avec laquelle les parties d'un corps sont *agrégées* entre elles? Or, ni le degré, ni la puissance, ni la résistance, ni l'agrégation ne sont des phénomènes, des qualités empiriques; tout cela est pures conceptions. On pourrait peut-être en douter pour l'agrégation, la puissance et la résistance. Mais si l'on fait attention avec Leibniz qu'il n'y a de réel dans une agrégation que ce qui compose le tout agrégé, que les parties, les éléments de ce tout, on pensera comme lui que les composants existent, mais non pas les composés.

Pour ce qui est de la puissance et de la résistance, ces deux conceptions se rattachent évidemment à celle de *force;* elles n'en sont que la double expression, c'est-à-dire deux autres noms qu'on lui donne suivant les manières de l'envisager. Si donc la force n'était qu'une pure conception, si elle n'était rien de réel, c'en serait fait aussi de la puissance et de la résistance comme phénomènes, et par suite de la dynamique et de la mécanique en général comme sciences expérimentales; par conséquent encore de toutes les sciences qui s'y rattachent, telles que l'astronomie, la statique, la cynématique, la chimie même; toutes ces sciences s'occupant, au fond, d'idées rationnelles pures, tout en croyant ne s'occuper que d'autre chose, c'est-à-dire de qualités réelles

Digitized by Google

ou sensibles des corps; elles retomberaient par là entièrement dans le domaine de la métaphysique. Examinons.

Je ne connais pas de mot plus commode que celui de force; c'est le refuge de toutes les sciences ontologiques : quand on a dit que les corps sont des forces, que l'âme humaine est une force, que Dieu même est force, la force des forces, on croit avoir tout dit. Non pas que le dynamisme en physique ne nous paraisse beaucoup plus raisonnable que l'atomisme; non pas que nous connaissions quelque chose de plus approfondi dans notre nature que cette idée même, et que la force ne vaille pas bien la spiritualité: non, ce n'est pas là le tort de ce mot ni de l'idée qu'il exprime; il a même un immense avantage, c'est qu'ayant un sens plus général, plus élevé que celui de matière, d'âme, de Dieu même, il est très propre à mettre de l'unité dans nos idées et dans nos opinions. Il a donc un avantage logique et polémique, par conséquent un avantage scientifique et moral. Il serait heureux, en effet, que les matérialistes et les spiritualistes, les cosmothéistes et les théistes pussent trouver un point de vue d'où l'âme et la matière apparaissent sous la même catégorie, ainsi que le monde et Dieu. Mais c'est ce point de vue qu'il faut approfondir, dont il faut connaître la légitimité et la valeur.

Le mot force se dit surtout en physique; il indique ce qui produit un effet; le mot cause s'emploie plutôt au contraire en parlant des intelligences. En sorte que la force serait une cause aveugle, fatale, et la cause une force intelligente et spontanée. La cause se rattache plutôt à l'activité, et la force au mouvement. Cependant si l'on prend le mot force dans sa plus vaste acception, on trouve qu'il s'applique à tout agent, réel ou apparent, primitif ou secondaire; on trouve que la force n'est qu'une détermination de la conception de cause que

Digitized by Google

nous avons déjà examinée. En quoi maintenant consiste cette détermination? Ce n'est pas à faire naître symétriquement la conception d'effet ou d'action, car déjà la conception de cause la suppose; elle donne naissance à la notion d'une cause qui agit en sens inverse, comme elle en tire elle-même son origine. Deux causes en présence qui n'agissent point dans le même sens,—que l'une résiste purement et simplement à l'autre, ou qu'elle ait une tendance positivement contraire,—sont les circonstances qui ont donné naissance à la notion de force. C'est pourquoi la *puissance* et la *résistance* en sont les deux expressions déterminées; tant qu'on ne veut pas distinguer le rôle des forces, il n'est pas nécessaire d'avoir les notions ni les mots de puissance et de résistance, la notion et le mot de *force* suffisent.

La notion de force, en général, n'est donc pas autre chose que la conception du rapport de deux causes opposées, négativement ou positivement. On a bien pu par la suite détacher cette conception ainsi formée, de ses deux termes générateurs, mais il n'en est pas moins vrai que telle est son origine. Toutes les conceptions primitives qui s'engendrent par opposition (et quelles sont celles qui ne sont pas dans ce cas?) peuvent devenir un objet de contemplation spéciale pour l'esprit, dès qu'elles sont abstraites et nommées, mais leur raison, comme leur valeur, n'en existe pas moins dans la distinction des deux éléments rationnels contraires qui se constituent mutuellement, et qui servent ensuite à engendrer par leur rapprochement intellectuel la conception de rapport qui les unit (1).

L'idée que nous donnons de la force ne peut donc

(1) Ne serait-ce pas là la raison psychologique de la conception de la Trinité, dont le Fils est aussi ancien que le Père, et dont le Saint-Esprit est engendré par le Père et le Fils?

Digitized by Google

être rejetée sous prétexte qu'elle n'est point rappelée par la conception même de force: car, outre les raisons que nous venons de donner de ce fait, la conception de force est une des plus vagues que nous ayons; ensuite, ce qui prouve la légitimité de la déduction que nous venons d'en faire, c'est l'usage propre du mot force dans les sciences physiques et mécaniques, où l'on convient que la réaction est toujours et nécessairement égale à l'action. La force n'est donc que la cause avec un effort quelconque pour vaincre la résistance. Mais comme il n'y a de résistance qu'à la condition qu'il y ait réaction; comme, d'un autre côté, la réaction n'est possible qu'à la condition que l'action porte sur une matière quelconque, il suit de là que toute action *formatrice,* c'est-à-dire toute action qui a une matière sur laquelle elle porte, qu'elle en soit le but dernier ou le moyen, est une action avec effort, que la cause qui la fait être est une force, et réciproquement que toute action *créatrice,* ou qui ne porte sur aucune matière, est une action sans effort, et qu'ainsi la cause qui la produit n'est pas une *force,* mais une cause pure. Voilà pourquoi Dieu, dans les idées ordinaires qu'on s'en fait, peut être appelé cause et non force. Le monde ne lui a coûté aucun effort.

C'est donc parce qu'on porte ou qu'on croit porter par la pensée la force à un degré infini, qu'on la convertit en celle de cause. C'est encore par la même raison qu'on distingue dans l'homme la force de l'effort, et qu'on dit que la force exclut l'effort. En effet, pour une résistance donnée, la force sera d'autant plus grande, elle se rapprochera d'autant plus de la cause qu'il faudra moins d'effort pour vaincre cette résistance; tandis qu'elle s'éloignera d'autant plus de la cause, sera d'autant moins capable de réaliser l'action, qu'il lui faudra plus d'efforts pour surmonter l'obstacle.

Digitized by Google

Au surplus, l'effort (*nisus*) est plutôt une sensation musculaire qui a son intensité, ses degrés et sa fin, qu'on appelle aussi la mesure des *forces,* qu'une conception. Ce mot mesure est doublement juste : 1° parce qu'il indique la limite de la puissance; 2° parce qu'il est un signe auquel on peut apprécier la force, qui est invisible en soi.

Du reste, il ne faut pas confondre la cause avec l'effort; la cause existe toujours, c'est-à-dire que cette notion est toujours applicable à un agent, si disproportionnés que puissent être sa force et ses efforts par rapport à la résistance qu'il entreprend de vaincre. La force a des degrés, la cause n'en a point. La cause est une conception première, une catégorie; la force est une conception secondaire, un prédicament, comme diraient Aristote et Kant.

A moins d'entendre la force comme nous l'entendons, il faut, comme on le fait souvent, en résoudre la notion dans celle de cause ou même dans celle de substance. C'est ce que font en effet ceux qui résument les conceptions radicales des êtres dans des forces qui se manifestent avec des phénomènes différents, dont les uns méritent à l'une de ces forces le nom de matière, d'autres à une deuxième, celui d'âme; d'autres enfin, à une troisième, celui de Dieu. Mais alors la force est une conception complexe qui comprend au moins trois éléments : 1° la conception de substance; 2° celle de cause; 3° celle de leur rapport. Nous pouvons ajouter pour toutes les forces proprement dites : 1° la conception d'autres forces; 2° le rapport des premières aux secondes.

C'est cette complexité, ce vague, qui est si favorable à la conciliation des opinions, et si commode dans le langage, même dans le langage scientifique. Nous voyons, en effet, qu'il doit y avoir accord, puisque le matérialiste et

Digitized by Google

le panthéiste ne nient pas plus que le spiritualiste et le théiste pur qu'il y ait substance et cause dans l'homme et dans le monde.

Je sais que le vulgaire et beaucoup de gens instruits se figurent la force comme une espèce de ressort caché dans les choses, ou comme un gaz, une vapeur invisibles. Mais nous ne pouvons nous arrêter à d'aussi grossières images, d'autant plus qu'on dit la force, l'élasticité du gaz, de la vapeur. Les gaz sont des corps, et la force n'est qu'une manière de les concevoir dans certains de leurs rapports.

Nous représenterons-nous aussi la force comme une espèce de matière qui tiendrait je ne sais quel milieu entre la matière visible et l'esprit, comme une espèce d'éther, comme la chaleur ou la lumière, etc.? Mais, outre qu'il n'y a pas de milieu concevable entre être matériel et ne l'être pas, on ne pourrait plus concevoir alors de force dans l'intelligence, ni même dans les différents agents impondérables dont nous parlons; et cependant nous disons tous les jours : la force de la chaleur, de la lumière, etc., pour indiquer leur intensité. Mais alors le mot force signifie, non pas une substance, mais un certain degré d'action de ces agents ou de leur cause unique et commune. Leur force n'est donc ni eux, ni leur action phénoménale. Ce n'est qu'une manière de les concevoir.

Les définitions qu'on a données de la force, ou sont fausses, ou ne portent point sur la force mais sur ses effets, ou ne sont que des propositions vaines et tautologiques, ou elles reviennent de près ou de loin à l'idée que nous en avons donnée. C'est ainsi que Kant dit que l'idée de force est celle du rapport du sujet de la causalité ou de la substance à l'accident, en tant qu'elle en renferme la raison; que « la force est par conséquent, dans le sujet de la causalité, de la substance, la

Digitized by Google

raison de la possibilité de son rapport à l'effet ou à l'action. » Sur quoi il faut remarquer deux choses : 1° Kant ne donne pas dans l'illusion très répandue, même parmi les savants, que la force soit une substance distincte de celle du sujet dans lequel elle se manifeste. Si, d'un autre côté, elle n'est pas cette substance, elle n'est pas du tout une substance; elle n'est par conséquent qu'une qualité. Or cette qualité n'est point perçue, n'est point empirique. Elle ne peut donc être que rationnelle. Si ce n'est pas là la pensée bien avouée de Kant, au moins la logique la tire-t-elle de sa definition. 2° La *raison de la possibilité* ne peut s'entendre logiquement ou par contradiction, mais mécaniquement, car la possibilité logique n'a pas d'autre raison qu'elle-même. Mais, d'un autre côté, la possibilité mécanique ou phénoménale est la possibilité par cause suffisante pour vaincre la résistance.

Nous pouvons conclure, d'après tout ce qui précède sur la notion de force, qu'elle ne correspond ni à une substance, ni à une qualité empirique, mais qu'elle est une qualité rationnelle des agents secondaires, et par conséquent une pure conception de l'esprit. Il en est de même de ses déterminations, la *puissance* et la *résistance,* qui sont évidemment des idées de rapports. Il en est de même encore, et à plus forte raison s'il est possible, des autres déterminations de la force, telles que les conceptions d'*attraction* et de *répulsion* ; elles indiquent une manière de concevoir, non pas la force elle-même, mais le sens relatif suivant lequel un corps tend à se mouvoir, en conséquence même de la force. Ce sont là évidemment des idées de rapport, de pures conceptions. Et comment, en général, voudrait-on que les conceptions qui en déterminent d'autres ne fussent pas encore des conçeptions? Une substance peut-elle donc

Digitized by Google

déterminer une idée, s'y ajouter, se concréter avec elle pour lui donner un caractère particulier ! La difficulté n'est-elle pas la même pour les qualités empiriques! Et pourquoi parler de substances et de qualités, quand ces deux choses ne sont encore que des conceptions et ne peuvent exister logiquement l'une sans l'autre ! Aussi voulons-nous dire seulement que les idées fondamentales de la matière n'ayant aucun objet connu qui leur corresponde, ne sont que de pures conceptions. Donc toutes celles qui les déterminent ne peuvent être d'une autre nature.

Faisons-le voir encore par une qualité dynamique prise parmi les qualités qu'on croit empiriques, le *mouvement*. Le mouvement est-il quelque chose de distinct du corps mu ? Non. En est-il au moins une qualité sensible ? Non. En effet : 1° le mouvement n'est point indépendamment des corps ; 2° il n'est ni visible par lui-même, ni perceptible à aucun sens. Qu'est-il donc? Concevable, et rien de plus. C'est un changement de lieu, c'est-à-dire la conception de la variabilité de la distance dans l'espace par *rapport* à un ou à plusieurs points d'un corps pris dans cet espace. Ce n'est donc encore qu'une conception.

La vitesse n'est que la conception de nombre appliquée au mouvement, conçu lui-même par rapport au temps et à l'espace tout à la fois. La vitesse n'est pas plus absolue que le mouvement ; elle est essentiellement relative.

Les points de vue sous lesquels nous venons d'envisager les corps ne présentent donc aucun *objet* de connaissance immédiat ou proprement dit ; nous n'avons trouvé que des *idées*, et jamais une réalité matérielle, en face de l'intelligence.

Si nous ne craignions d'être trop long, et si surtout

Digitized by Google

nous n'étions pas persuadé que ce que nous venons de dire des qualités essentielles de la matière et de ses propriétés dynamiques, démontre jusqu'à l'évidence que nous ne connaissons des corps que les idées que nous en avons, que ces idées sont sans objets propres qui leur correspondent immédiatement, que les corps se réduisent par conséquent pour notre esprit, pour nous, à de pures conceptions, nous examinerions encore les notions mathématiques qui s'y rattachent : celles d'atome, de point, de ligne, de surface, de solidité, de figure et de forme, de divisibilité, de plein et de vide, etc. Mais comme notre marche et nos résultats seraient les mêmes; comme nous en avons assez dit pour mettre le lecteur intelligent en état de juger si cette marche et ces résultats sont légitimes; comme enfin, il serait par conséquent inutile de continuer, soit que l'on partage notre manière de voir, soit qu'on ne la partage pas, nous finirons ici l'examen des notions physiques.

III. Plus nous avançons, plus notre tâche devient facile, parce que nous avons commencé par attaquer le cœur même de la difficulté. Après avoir établi que ce qu'on appelle les qualités secondes et premières des corps, ne sont les unes que des sensations, les autres que des conceptions, il semble à peine nécessaire de faire remarquer que tout ce que nous connaissons de nous-mêmes ne peut être autre chose. Déjà nous avons vu que les phénomènes internes sont la matière de toute notre nature connue de nous, mais que cette matière contingente, variable, est rattachée par la raison réfléchie à quelque chose d'inconnu qu'elle conçoit dès lors comme substance du phénomène, et que cette première conception n'est déjà qu'un rapport. Il faut voir maintenant la manière dont la raison détermine cette matière, c'est-à-dire quelle forme elle lui donne pour

Digitized by Google

la rendre intelligible. Elle conçoit d'abord une différence entre les phénomènes qu'elle appelle externes, qui constituent pour nous la matière, et les phénomènes internes quelle résume sous le nom commun de pensée. Mais cette différence ne doit nous occuper qu'à cause des inductions qu'elle en tire par rapport à la nature du principe pensant. Nous avons vu que l'essence à nous connue de la matière, son essence nominale, comme aurait dit Locke, est l'étendue impénétrable, ou simplement l'impénétrabilité ; toutes les autres qualités premières de la matière sont subordonnées à celle-là, s'y rattachent et même la supposent logiquement. Si donc les phénomènes de la pensée sont différents de ces qualités premières des corps, il faudra bien conclure que la qualité essentielle dont ils dépendent est elle-même différente de l'impénétrabilité. Mais on n'a jusque-là qu'une idée négative de l'essence du principe pensant, et l'objet de cette négation est précisément l'étendue concrète. Peu importe qu'on donne à cette conception négative une dénomination positive, c'est-à-dire une dénomination qui porterait à croire qu'elle exprime une conception primitive, par exemple, la dénomination d'*esprit ;* toujours est-il que la conception est négative, qu'elle équivaut à celle de *non-étendue concrète*. Le mot esprit n'indique donc jusque-là qu'une pure abstraction, une pure négation. Mais cependant comme une négation ne peut penser, le mot esprit signifie aussi un *quelque chose* dont on nie l'étendue en même temps qu'on en affirme la faculté de penser.

On voit donc ce qu'il y a de commun et ce qu'il y a de différent entre les notions de *corps* et d'*esprit ;* ce sont d'une part une conception qui est l'opposé de rien ; et d'autre part deux conceptions dont l'une est positive dans un cas et négative dans l'autre.

Digitized by Google

Voyons maintenant la valeur des idées par lesquelles est déterminée la conception d'esprit. Il y a d'abord l'idée de *pensée*, idée générique comprenant, dans son sens le plus large, tous les phénomènes internes, c'est-à-dire le sentir (*affici*), le connaître et le penser dans le sens strict, et enfin le vouloir. La pensée, considérée comme ensemble des phénomènes, n'est qu'une idée générale et n'a point d'objet ; considérée comme un acte de pensée particulier, elle n'est pas autre chose qu'un phénomène interne. Or nous avons suffisamment approfondi la valeur objective du phénomène ; nous n'y reviendrons pas. Un autre sens du mot *pensée*, une autre idée qu'il présente, c'est la *faculté* même de penser. Or, qu'est-ce qu'une faculté par rapport à un phénomène, si ce n'est la cause même du phénomène, c'est-à-dire l'agent lui-même conçu par rapport à son effet, et en ce cas le principe pensant, l'esprit, auquel on applique la notion de cause? Que la pensée soit donc considérée comme phénomène interne ou comme faculté de la produire ou de la recevoir, elle n'est jamais un objet de connaissance proprement dit.

Si nous examinons maintenant la valeur des autres déterminations de l'esprit, l'activité, la personnalité, l'animalité ou son rapport avec le corps qu'il anime dans l'homme, nous ne trouverons encore là rien de réel, mais seulement de pures conceptions. Qu'est-ce en effet que l'activité, sinon la conception d'une causalité indépendante, d'une énergie propre au sujet? La notion d'activité n'est donc que la conception complexe d'une cause indépendante dans son énergie, d'une cause véritable, pour la distinguer du *mouvement* des causes secondes et physiques. L'activité est comme le mouvement de l'esprit, qui n'en est pas susceptible ; de même que le mouvement est comme l'activité de la matière,

Digitized by Google

qui n'en comporte point. Telles sont cependant les analogies qu'on a cru trouver.

Si l'activité n'est qu'une conception, à plus forte raison la fatalité, la spontanéité, la volonté et la liberté, qui ne sont que des manières de concevoir l'activité. Quant à la *personnalité*, elle n'est aussi que le nom donné à l'intelligence douée de réflexion. Ce mot n'indique par conséquent que le *rapport* de l'esprit comme objet de connaissance à l'esprit comme sujet connaissant. La personnalité n'est ainsi que le résultat intellectuel général et permanent de la réflexion, c'est-à-dire la conception de nous-même, la position du moi par la raison au fond de la conscience et en opposition avec tous ses modes, avec tout ce qui le détermine et qu'il croit distinguer de lui. Ce n'est donc là évidemment qu'un point de vue de la raison, point de vue qui dépend de la faculté que nous possédons d'être pour ainsi dire un et multiple, de nous décomposer, d'être objet et sujet de connaissance.

Mais nous avons déjà épuisé ce point de vue dans le § 1 du présent appendice, nous nous bornons donc à le signaler ici, et à conclure que la personnalité n'est point une réalité en nous, distincte de nous, de notre réalité substantielle et pensante, que ce n'est même point une réalité, mais simplement une manière de la concevoir.

Il en est de même enfin, et très visiblement du rapport de l'âme avec le corps dans l'homme, de la vitalité; ce rapport n'est point une chose, pas plus qu'aucun autre rapport; ce n'est qu'un aperçu de l'esprit, une pure conception. Point donc là d'objet ni de connaissance qu'on puisse proprement appeler ainsi.

IV. Hâtons-nous d'en finir avec les conceptions ontologiques. Si la réalité n'est pour nous qu'une affirma-

Digitized by Google

tion de la raison qui a pour condition la phénoménalité, Dieu ne se manifestant point par une phénoménalité propre, ne peut être affirmé d'abord à titre de réalité. Mais comme la raison humaine a besoin d'une cause absolue d'une réalité absolue, qui résume en elle toute cause et toute substance, qui soit du moins la raison dernière de tout ce qui est, qui a été et qui peut être, Dieu est d'abord conçu comme cause; cette cause est ensuite appliquée à un sujet qu'elle détermine. Telles sont les notions fondamentales ou primitives que nous nous faisons de Dieu, notions dont nous avons précédemment apprécié la valeur objective, et qui se sont réduites à de pures conceptions. Dieu n'est donc point donné absolument, mais bien par rapport au monde; sa nécessité, comme l'a parfaitement démontré Kant, est *relative;* elle ne peut pas même être absolue, attendu qu'une nécessité absolue en matière ontologique est une contradiction, puisqu'il n'implique jamais que l'être, un être quelconque, considéré en lui-même, soit supposé non existant. La notion de Dieu n'est donc, pour la raison humaine, qu'un principe régulateur logique ou rationnel, et non un principe constitutif, ontologique ou empirique. C'est une idée nécessaire à notre intelligence. Mais elle ne la satisferait cependant pas pleinement si elle n'avait pas un objet réel qui lui correspondît; la raison pose donc aussi cet objet, puis elle le détermine ensuite d'une manière plus spéciale, en le revêtant des attributs analogues à ceux qu'elle reconnaît dans l'âme humaine, et dont elle croit trouver la raison satisfaisante dans le monde. De là les attributs intellectuels et moraux de Dieu. Ces attributs doivent être jugés comme ceux de l'âme humaine, que nous avons déjà examinés en partie, c'est-à-dire en tant qu'ils se rapportent à l'ontologie. Nous examinerons bientôt les autres.

Digitized by Google

Des conceptions logiques.

Les conceptions logiques se réduisent à cinq espèces : celles 1° de *finalité* (et par conséquent d'utilité), 2° de *beauté*, 3° de *justice*, 4° de *bonté*, 5° de *vérité*. Nous les appelons *logiques* pour les distinguer des conceptions ontologiques, qui semblent plutôt avoir des objets correspondants. Pour celles-ci, l'illusion est difficile, quoiqu'elle ne soit pas impossible; car il y a peut-être plus de personnes qu'on ne serait porté à le croire d'abord, qui sont disposés à penser que l'utile, le beau, le bon et le vrai sont des *quelque chose*, des réalités, ou tout au moins des phénomènes, des qualités empiriques. Et cependant, est-ce autre chose que de pures conceptions de l'esprit, de purs rapports?

La notion de *convenance* entre un moyen et une fin qu'on veut obtenir, en un mot toute notion *téléologique*, est-elle donc une réalité intermédiaire entre l'instrument et l'œuvre? Cette réalité est-elle donc ailleurs qu'en *idée* dans la pensée de celui qui la conçoit? Or, qu'est-ce que la réalité d'une idée (1), sinon l'existence phénoménale, modale de cette idée même?

Si la plus haute expression qu'on puisse donner de la beauté est l'*unité* dans la *diversité*, la beauté, considérée en soi, peut-elle donc être autre chose qu'une pure conception? L'unité existe-t-elle? La diversité existe-t-elle? Ne réalise-t-on pas de pures notions, ne leur donne-t-on pas un objet mystique qu'elles n'ont point quand on y fait correspondre quelque chose immédiatement,

(1) Nous ne faisons pas d'exceptions, comme on voit, en matière téléologique artielle, parce que nous ne confondons pas les termes du rapport de convenance ou de disconvenance, qui peuvent être matériels, avec la conception même de finalité ou de convenance.

Digitized by Google

quand on ne se contente point d'un sujet auquel elle s'applique, du sujet qu'on appelle beau, que l'on conçoit beau? L'unité d'un objet est-elle donc autre chose en effet qu'une manière de concevoir cet objet? Souvent même, et toujours dans l'ordre matériel, cette unité n'est-elle pas factice? Où est l'unité dans la matière d'un édifice, d'une machine, d'un morceau de matière? Si elle était quelque part dans la matière, ce serait dans l'atome métaphysique; mais qu'est-que l'atome métaphysique ou absolu? N'y a-t-il pas même là contradiction dans les termes, et en faudrait-il davantage pour prouver, comme nous l'avons déjà dit, que l'étendue n'est qu'une pure conception? Combien d'autres difficultés, disons mieux, d'autres absurdités sont engendrées par la réalisation de l'étendue? Pour n'en citer qu'une, ne faudrait-il pas admettre, dans ce cas, que la partie est égale au tout, puisque l'aile d'un moucheron contiendrait une infinité de parties, tout aussi bien que la plus grande masse corporelle, que le soleil par exemple; que dis-je! elle contiendrait autant de parties à elle seule que le reste de l'univers, car l'infini est égal à lui-même, n'en déplaise à certains savants qui ont des infinis qui sont plus petits ou plus grands que d'autres, auxquels on peut ajouter ou retrancher, et qui ne sont que des infinis relatifs ou de convention, des infinis finis, c'est-à-dire des hypothèses contradictoires au fond.

L'unité n'est donc qu'une forme donnée par notre intelligence à la matière; ce n'est qu'une manière de la concevoir. Il en est de même de la multiplicité, car ce qui existe, ce n'est point la multiplicité, mais seulement les individus qui la composent, ou plutôt dont nous la composons. Or, si c'est là cependant la raison formelle de la beauté (et peu importe ici la matière, car

Digitized by Google

une chose n'est belle que par sa forme), n'est-il pas évident qu'elle n'est que pure conception, qu'elle n'est point objective dans le sens empirique et ontologique du mot, mais uniquement dans le sens rationnel, c'est-à-dire en tant qu'elle s'applique à des sujets que nous croyons exister, qui existent pour nous? N'est-il pas évident que c'est là d'ailleurs son premier mode d'existence, c'est-à-dire que notre esprit ne l'a conçue *d'abord,* comme toutes ses autres conceptions, qu'à l'état concret, et que ce n'est que par suite d'une abstraction qu'elle a été conçue indépendamment de toute matière à laquelle elle s'appliquât, et, par suite, a pu recevoir un nom et devenir ainsi un objet de contemplation pour l'esprit? Mais de ce qu'on peut la considérer pour ainsi dire en elle-même, ou du moins s'en entretenir sans parler de sa matière et sans y penser, en est-elle moins une abstraction, en a-t-elle davantage une existence réelle et indépendante; est-elle plus réelle que la quantité, par exemple?

Et qu'on n'incidente point en refusant d'accepter ma définition; car d'abord, ce n'est point la mienne; mais elle m'appartiendrait, que ma thèse n'en serait pas plus faible; car cette définition, si c'en est une, n'est ici donnée que par forme d'hypothèse, ou d'expression algébrique et générale de toute autre expression rationnelle qu'il plaira d'y substituer. Qu'on essaie en effet de résoudre la notion de beau dans une autre idée, v. g., dans celle de rapport, comme l'a fait Marmontel, ou dans celle de convenance, d'ordre, etc., etc. : toujours on trouvera que les raisons qui nous portent à rejeter l'une nous autoriseraient également à rejeter l'autre. Dira-t-on que c'est une notion primitive, qu'elle est irréductible, que le tort est de vouloir la soumettre à cette opération, que le beau est le beau, ni plus ni moins?

Digitized by Google

Nous serons tout disposé à l'accorder, mais cette difficulté n'attaque en rien notre thèse, car reste à savoir alors si la notion de *beau*, qui reste au moins une notion, a un objet qui lui corresponde immédiatement; s'il y a dans les objets beaux comme deux réalités, l'une qui soit le fond de cet objet, l'autre qui soit la matière de la beauté? Qui oserait le dire? Et puis, comment, dans ce système, expliquer la beauté de choses de nature aussi différente qu'un coquillage et un poème, qu'une belle statue et une belle action, etc.? Et ce n'est pas là l'unique difficulté accablante qu'on peut faire à cette manière de voir. Concluons donc que la beauté n'est qu'une conception, et que ce n'est même que par cette raison qu'elle s'entend de choses de nature entièrement différente.

La notion de justice est-elle autre chose aussi qu'une certaine conception de rapport appliquée aux actions des êtres raisonnables, en tant que ces actions peuvent être utiles ou nuisibles à d'autres êtres de même nature? Y a-t-il là, comme au fond des conceptions ontologiques, quelque chose d'inconnu, d'étranger à l'idée, qui soit posé par la raison comme réel? Non; la justice n'est point posée comme être, mais uniquement comme qualité rationnelle de nos actions, c'est-à-dire comme pure conception.

Il en est absolument de même du bien moral, à part la différence qui distingue le bien du juste; différence qui est tout à fait étrangère à la question présente, et dont, par cette raison, nous ne nous occuperons point.

Quoique la notion de vérité semble au premier abord présenter plus de difficulté que les précédentes, puisque la vérité a été définie *ce qui est*, ou *la conformité de nos jugements à ce qui est*, néanmoins c'est au fond la même

Digitized by Google

chose. D'abord ces définitions sont loin d'être d'accord entre elles, et sous ce rapport, elles perdent l'une et l'autre de leur autorité, sans qu'on les considère encore au fond. Mais voyons-les de plus près, et ne les jugeons point *a priori* et sans examen. J'observe d'abord, en ce qui regarde la première, si elle devait être prise à la lettre, qu'il n'y a de vérité et de fausseté qu'à la condition qu'il y ait jugement, et que l'esprit y adhère formellement. Un jugement, qui est une pure opération intellectuelle, créerait-il donc autre chose que le rapport de deux idées? Ferait-il donc naître des réalités? Et comme les jugements faux n'existent pas moins que les vrais, l'erreur ne serait pas moins réelle que la vérité; ce qui n'est malheureusement que trop vrai, mais dans le sens logique seulement, et pas du tout dans le sens ontologique; sans quoi en effet, si la vérité est ce qui est, l'erreur, qui est aussi, serait encore ce qui est : en sorte qu'il n'y aurait pas la moindre différence entre la vérité et l'erreur, entre ce qui est et ce qui n'est pas, entre l'être et le néant; c'est-à-dire qu'il n'y aurait ni être ni néant, ou mieux, ni conception d'être, ni conception de néant.

Voilà, il faut en convenir, des conséquences qui, si elles sont rigoureuses, comme nous le croyons, accusent très haut la définition que nous examinons, et la font soupçonner fortement de n'être qu'une métaphore ou, ce qui pis est, un non-sens ou même une absurdité.

En veut-on une nouvelle raison? Eh bien! n'est-il pas vrai que si tout ce qui existe existait encore, à l'exception de l'homme et de toute intelligence capable de jugement, il y aurait encore bon nombre de réalités. Y aurait-il cependant une seule vérité au monde? Non, parce qu'il n'y aurait aucune intelligence, aucun jugement qui pût être vrai ou faux. Donc la vérité n'est pas la réalité.

Digitized by Google

Elle ne l'est pas par une autre raison encore, c'est que si elle l'était, il n'y aurait de jugement qu'en matière ontologique, qu'en matière même d'intuition; car les idées générales et les conceptions ontologiques et logiques (celles que nous venons d'examiner) étant sans objet réel, et servant néanmoins de matériaux pour les jugements, ne seraient susceptibles ni de vérité ni d'erreur, considérées soit entre elles ou d'une manière abstraite, soit dans leurs rapports aux réalités ou d'une manière concrète.

C'est sans doute à cause de ces difficultés, — et je suis loin de prétendre les avoir énumérées toutes, — qn'on aura changé la définition de la vérité, et que de réalité qu'était la vérité, elle n'en sera devenue que la ressemblance. — Métaphore encore; quelle ressemblance, je le demande, peut-il y avoir entre deux choses qui ne sont susceptibles d'être imaginées ni l'une ni l'autre, et dont l'une surtout est absolument inconnue, à supposer qu'elle soit? Eh quoi! faudra-t-il donc toujours répéter que les idées ne sont point les images des choses, qu'elles ne ressemblent à rien qu'à elles-mêmes, qu'il n'y a pas lieu de les comparer à quoi que ce soit de réel, que leur essence est d'être purement intelligibles, d'être l'âme même actuellement intelligente!

Quand je juge qu'une tour est ronde, mon jugement, ou le rapport de l'idée de tour et de l'idée de rondeur serait-il donc conforme à quelque chose qui serait dans la tour? A quoi donc? Est-ce au mortier, au ciment, aux pierres qui en sont la matière? Est-ce à la disposition relative que ces matériaux ont reçue dans l'espace? Mais est-ce donc aussi une réalité que cette disposition? Et la figure, et la forme des choses sont-elles encore des réalités, ou n'est-ce pas plutôt des manières de concevoir la limite des surfaces et des solides? Et si les formes

Digitized by Google

n'existent pas, si les choses formées seules existent, à quoi donc ressemblera un jugement portant sur la forme? Et cependant ne pourra-t-il pas être vrai ou faux? Il faut en dire autant, et à plus forte raison, des jugements en matière d'idées générales et logiques. Et quel est le jugement qui ne se compose pas d'un terme général au moins?

Que peut-on donc avoir voulu dire, quand on a défini la vérité *ce qui est; la conformité de nos jugements à ce qui est?* Une seule chose, je pense; c'est que nos jugements ne sont vrais qu'autant qu'ils sont ce qu'ils doivent être, eu égard à notre nature intellectuelle et à son rapport avec les choses; ils ne sont vrais qu'autant qu'ils persistent comme la réalité et ne disparaissent pas au premier coup d'œil un peu attentif, comme des fantômes intellectuels. Alors ils ont une existence logique vraie, une permanence dans les intelligences, qui a quelque chose d'analogue à l'existence et à la permanence des choses en soi.

Mais il n'en est pas moins vrai au fond que la vérité, considérée en général, n'est que la conception de l'actualité du rapport légitime ou de droit entre nos idées. Une chose étant donnée avec certaines qualités et sans certaines autres, l'esprit humain avec ses lois étant donné d'autre part, les lois qui régissent le rapport de ces deux natures sont déterminées; c'est-à-dire que le phénomène intellectuel qui doit avoir lieu lorsqu'elles seront en présence, doit *a priori* être tel ou tel, si quelque accident ne vient pas le troubler, le dénaturer. Quand il est réellement ce qu'il doit être, il y a vérité; quand il ne l'est pas, il y a erreur. Donc la vérité et l'erreur ne sont que de pures conceptions de l'esprit appliquées par la raison réfléchie à nos jugements.

Digitized by Google

§ III.

Rapport de la pensée à la connaissance.

Pour bien déterminer ce rapport, il est nécessaire de rappeler en peu de mots les résultats obtenus dans l'examen de la pensée ou état intellectuel, considéré successivement aux points de vue subjectif et objectif, c'est-à-dire par rapport au moi et par rapport aux choses.

Tant que nos idées ne sont envisagées que comme des modes du moi, il n'y a que pensée pure et simple; elles n'ont encore à cet égard aucune valeur objective; elles ne sont pas encore *connaissances*. Mais dès que, par une loi spéciale de notre intelligence, elles sont envisagées comme significatives, comme se rapportant immédiatement ou médiatement à quelque chose qui n'est pas nous, pour lui donner une forme plus ou moins déterminée (conceptions ontologiques secondaires, perceptions, intuitions, idées générales), ou comme posant la réalité inconnue (conception ontologique radicale), ou bien enfin comme constituant par elles-mêmes des réalités purement idéales et par conséquent parfaitement connues (conceptions logiques), alors elles deviennent connaissances.

La PENSÉE n'est donc que la connaissance, mais considérée seulement par rapport au sujet pensant (1), abstraction faite de son objet ou de ce qu'il est convenu d'appeler ainsi, et qui paraît réellement être tel. De même, la CONNAISSANCE n'est que la pensée, mais considérée seulement par rapport à son objet, et abstraction faite du sujet pensant.

(1) Ou plutôt en elle-même, puisqu'il y aurait déjà un point de vue objectif en la considérant par rapport au sujet.

Digitized by Google

De là *une sorte* d'identité entre le sujet et l'objet; identité qui s'opère dans la pensée ou la connaissance, laquelle reste seule debout en face de cet admirable criticisme fondé par Descartes et porté presque à sa plus haute expression possible par Kant. Je dis presque, et voici, en très peu de mots, les défauts les plus graves de la métaphysique de ce grand homme, ce qui lui manque pour être parfaite : 1° il n'a pas vu que la conception radicale de la matière, l'étendue impénétrable, n'était qu'une pure conception de la raison, une forme encore, ainsi que l'espace et le temps; il a cru que c'était déjà un phénomène. 2° Il a reconnu des phénomènes externes; il n'y en a point à la rigueur; l'extériorité est un produit de la raison pure. 3° Il a cru, en conséquence de l'erreur précédente, que nous sentions l'extériorité, que nous en avions conscience, que le moi ne se constituait que par ce non-moi, et que la meilleure réfutation de l'idéalisme consiste ainsi à prouver que l'interne serait inconnu sans l'externe. Jeu de mots; qu'appelle-t-on externe? Est-ce un non-moi réel, ou l'idée de ce non-moi, mais sans une réalité qui lui soit adéquate? Le premier cas est la question, et cette question est insoluble, transcendante, ainsi que je le prouverai bientôt d'une manière plus générale. Le second cas est vrai en toute hypothèse, puisque c'est un fait que nos idées sont déjà un non-moi, et qu'elles suffisent pour constituer le moi par opposition. Elles suffisent ensuite pour qu'on croie à un non-moi réel externe (1), si elles sont accompagnées naturellement de l'acte de foi par la raison à cette exté-

(1) J'entends ici par externe, toute réalité *étrangère* à la pensée, au moi; ainsi le corps humain est déjà une réalité externe. Mais le mot externe n'a de sens propre que quand on l'emploie en parlant d'autres corps que du nôtre. Les réalités spirituelles qui seraient distinctes de nous seraient aussi, d'après le sens général que nous donnons ici au mot externe, des réalités de cette espèce, des réalités externes.

Digitized by Google

riorité. Or, il en est ainsi; ce sont là des faits, et tous les faits; le reste, c'est-à-dire la réalité réelle, si je puis ainsi dire, et non la réalité idéale de l'extériorité, est un problème sans solution directe: nous verrons tout à l'heure qu'il n'a même pas de sens, et qu'il se résout indirectement (*lato sensu*) par cela seul qu'il ne peut raisonnablement pas être posé. Le quatrième tort de Kant est d'avoir admis l'intuitivité de l'espace et du temps, qui ne sont que des conceptions. Ce serait une faculté mystique que celle qui donnerait l'espace et le temps comme intuition *a priori*. La 5e chose que nous reprocherions à ce philosophe, c'est d'avoir inventé l'entendement comme faculté tout à la fois des *idées* (*générales*, empiriques) et des conceptions ontologiques (les catégories), au lieu d'avoir attribué la généralisation des intuitions à une opération secondaire de l'esprit, qu'il aurait pu du reste appeler entendement, et de laisser à la raison toutes les catégories, toutes les conceptions, c'est-à-dire toutes les notions qui sont sans matière phénoménale. Aussi cette faute a-t-elle cruellement embarrassé les philosophes allemands, Kant tout le premier, quand il a fallu faire la part de l'entendement et de la raison. Nous savons bien par quels artifices logiques très ingénieux Kant a cherché à justifier cette distinction, mais ce ne sont que des artifices, comme il serait assez facile de le prouver. La principale faute de Kant peut-être, et c'est le 6e reproche grave que nous ayons à lui faire sur les grands points de sa métaphysique, est de ne pas avoir vu le véritable rapport qui existe entre la pensée et la connaissance, et de ne pas avoir assez nettement prouvé que la question de l'être en dehors du connaître est transcendante. S'il avait eu sur ce point toute la lumière et toute la conviction désirables, il n'aurait pas affirmé l'extériorité, la réalité

Digitized by Google

en général, comme un inconnu, mais bien comme un non-sens; c'est-à-dire comme une question à l'occasion de laquelle la raison ne se fait réellement aucune conception positive, et ne peut par conséquent dire *scientifiquement* ni *oui*, ni *non*, ni *je ne sais*. Car *je ne sais* suppose déjà que l'on comprend la question qui est faite, mais que ce qu'on ne sait pas, c'est seulement la réponse à faire. Eh bien! l'ignorance est ici beaucoup plus profonde, puisqu'elle porte sur l'inintelligence absolue de la question. C'est ce que je vais essayer d'établir.

Mais je dois auparavant faire observer que ma manière de voir dans cette question culminante de la métaphysique n'a rien de contraire : 1° avec un grand nombre de passages ou j'ai parlé de l'inconnu comme posé par la raison; 2° avec la critique que j'ai faite du système de l'identité de Schelling et du système de l'absolu de Hegel. En effet, je n'ai parlé de l'inconnu que pour exprimer un fait de la raison, une loi de notre intelligence, loi qui, si elle était mal entendue, nous conduirait à l'illusion que je reproche à Kant, et que je vais tâcher de dissiper. Je ferai voir ensuite que, selon ma manière de voir, il n'y a point identité, parce qu'il n'y a au fond qu'unité, mais avec apparence de dualité, avec position même de dualité. De plus, c'est cette dualité qui doit être le point de départ de la raison commune, et même de la raison scientifique, puisqu'on ne comprend rien sans elle; que c'est elle qui est le premier acte de débrouillement du chaos intellectuel; que tout ce qui est antérieur est plutôt la limite, le néant de l'intelligence, qu'une de ses formes; que le véritable point d'appui de la raison est donc, non pas comme l'ont dit quelques philosophes contemporains, dans le néant, dans le zéro, mais dans la double forme de la pensée, c'est-à-dire dans son sens, ou sa valeur objective, et dans sa valeur subjective, c'est-à-dire dans la

Digitized by Google

position même du double caractère d'objectivité et de subjectivité.

Il est nécessaire, pour entendre la justesse de la thèse que je vais essayer d'établir, de remarquer qu'une question quelconque est toujours susceptible d'une solution; mais qu'il y a en général quatre espèces de solutions absolument possibles : Deux *positives* (par *oui* ou par *non*), et deux *négatives* (par *on ne sait,* on ne peut savoir si c'est oui ou non, et *la question n'a pas de sens*).

La réponse est toujours scientifique quand elle est absolue, impersonnelle, qu'elle ne tient point à une circonstance intellectuelle particulière à celui qui l'a faite, circonstance qui ne permettrait alors que de dire : *je crois* que oui, je crois que non ; *je ne sais, je ne comprends pas la question.*

La réponse a cette qualité absolue, cette valeur scientifique, si elle se fonde sur des conceptions ; car cette espèce de connaissances est seule scientifique, a seule une valeur objective, absolue, est seule la même pour tous les hommes. Les intuitions, les sensations, les sentiments, etc., sont ou peuvent être différents, et n'ont aucun caractère absolu, indépendant des circonstances soit objectives, soit subjectives. Les idées (générales) approcheraient des conceptions et de leur valeur scientifique, si elles n'étaient pas faites avec des matériaux sensibles et par conséquent variables. En un mot, les conceptions sont essentiellement *humaines*, sont essentiellement le patrimoine intellectuel commun de l'espèce, tandis que les idées, les intuitions et les sensations sont beaucoup plus *individuelles.*

Cela posé, nous disons que cette question : Existe-t-il quelque chose de réel ? peut-on le poser en dehors même de l'idée de réalité, idée inhérente à la nature humaine, et comme distinct de cette idée, — est une question

Digitized by Google

qui n'a pas de sens. Car à quelle condition pourrait-elle avoir un sens? à celle-ci, que nous sussions ce que c'est que la réalité indépendamment de la conception même de réalité? Or, je nie cette connaissance, et je pose au contraire en fait notre ignorance, notre inintelligence absolue de la réalité indépendamment de la conception que nous en avons, c'est-à-dire de l'idée même de réalité. En vain dira-t-on qu'on distingue fort bien cette conception de son objet, quoiqu'on ne connaisse point celui-ci. Cette distinction n'est encore qu'un caractère même de la conception; ou ce n'est rien, ou ce n'est qu'une illusion. En effet, qu'importe la conception de réalité? Elle n'est pas, il faut bien le remarquer, un pur fait interne dont toute la valeur soit de modifier l'âme; s'il en était ainsi, elle serait, non pas une *conception*, mais une *affection;* elle appartiendrait non pas à l'intelligence, mais au sens intime seulement, mais à la conscience, mais à la sensibilité. Or, elle est éminemment du domaine de l'intelligence, elle est la base de toute connaissance, elle a nécessairement un *caractère* (1) objectif, un *sens* objectif; et ce caractère, ce sens, qui fait partie d'elle-même, qui n'est encore qu'idée, est ce que l'on considère comme la *valeur* objective de l'idée, comme l'indice de l'existence d'un objet différent de l'idée, et auquel l'idée correspond, parce qu'on suppose que le caractère objectif est impossible sans la réalité objective; hypothèse qui est toute gratuite.

Mais qu'on y prenne garde, c'est ici que le pas est glissant; c'est ici que Kant a failli, en posant à cette

(1) Il est facile de voir la différence que nous mettons entre le *caractère* et la *valeur* d'une idée; le caractère est subjectif encore, fait partie de l'idée dans le sujet, tandis que la valeur indique un rapport de l'idée à quelque chose qui n'est pas elle, mais qu'elle révèle. Du reste, nous employons souvent le mot *valeur* pour celui de *caractère*, conformément à l'usage.

Digitized by Google

conception une réalité inconnue vis-à-vis d'elle; c'est ici que Fichte est tombé dans l'abîme du subjecticisme ou de l'idéalisme, en *niant* l'objectivité, la réalité; c'est ici que Schelling a été saisi d'un éblouissement qui lui a fait oublier sa pensée, et la nature de cette pensée pour embrasser une chimère qui lui a paru être tout à la fois cette pensée et son objet; c'est cette chimère qui est devenue tout (l'*absolu*) entre les mains des uns; rien, le *néant*, le *zéro* entre les mains des autres, et qui, en prenant différentes formes, est pourtant devenue tous les êtres, toutes les idées. C'est de cette racine enfouie dans les profondeurs de notre raison qu'est sorti l'arbre immense de la réalité; rien n'a plus été subjectif, l'esprit humain, la raison, ses caractères, tout cela a été oublié; et l'on s'est jeté tête baissée dans l'indistinct, le non-différent, l'identique, l'absolu; on a cru qu'en faisant abstraction du moi, du sujet et de tout ce qui le constitue, de toutes ses lois; qu'en fermant les yeux sur toutes les déterminations externes et particulières des choses, on ne retiendrait que la pure essence de l'être. On ne s'est pas assez demandé si cette essence existait, et quelle pouvait être en un mot la valeur de cette idée.

C'est cette question que nous venons de nous adresser et à laquelle déjà nous venons de donner un commencement de réponse. Continuons, maintenant que nous avons reconnu tous les écueils qu'il faut éviter. Quelle est donc la valeur objective de la conception d'être? Peut-on, en partant d'elle, lui poser avec Kant un objet inconnu? Mais pourquoi? Qu'est-ce qui peut y autoriser? et qu'est-ce que cet être que vous poseriez ainsi? Qu'on y prenne garde, toutes les difficultés, toutes les questions demandent à être pesées. Pourquoi d'abord admettre une réalité objective? Dira-t-on que c'est parce qu'elle est? Qu'est-ce donc qu'être, et quel rapport y a-t-il entre

Digitized by Google

être et penser? — Votre raison vous le dit, répond-on. — Mais c'est son affirmation même de l'existence qu'il s'agit de comprendre, d'apprécier. Je ne nie certes point que la raison fasse cette affirmation; n'ai-je pas reconnu au contraire avec vous que la conception d'être est un fait, que son sens objectif, réel, en est un autre? Qu'on ne change donc pas la question, qu'on ne me fasse point nier ce que je ne nie point, mais que l'on veuille seulement se demander avec moi *comment il faut entendre la valeur objective de la notion d'être, de la notion de quelque chose.*

Suivant nous, rien n'est plus simple, quoique la question soit en apparence des plus difficiles; aucune conception n'est plus claire, quoiqu'aucune ne semble plus obscure; mais pour la trouver ainsi, *il ne faut y chercher que ce qu'elle contient.* Or, que peut contenir une idée, une conception? La question porte sa réponse avec elle : une conception ne peut être que ce qu'elle est, et ne peut contenir qu'elle. Est-il donc possible d'avoir par une idée autre chose qu'une idée? — Non. — La notion de réalité, d'objectivité, est-elle donc autre chose qu'une notion? — Non. — A quoi se réduit donc sa valeur objective? A elle-même, car sans cette conception d'objectivité, d'être, elle ne serait pas : c'est là ce qui fait son essence; vous ne pouvez vous y soustraire, ni en sortir; vous ne pouvez pas ne pas avoir cette idée sans le caractère qui la fait ce qu'elle est, comme aussi vous ne pouvez atteindre par la raison quoi que ce soit en dehors de cette idée.

Poser avec Kant l'être en dehors de l'idée, mais comme inconnu, c'est donc ne savoir ce qu'on fait; c'est dire tout à la fois qu'on sait et qu'on ne sait pas. Demander avec les sceptiques si on peut le poser, c'est tout à la fois le poser et ne le poser pas; c'est y croire tout en le ré-

Digitized by Google

voquant en doute. Le nier avec Fichte, ce serait convenir qu'on en a l'idée, qu'on le distingue de cette idée, ou du moins que l'idée a une portée en dehors d'elle-même, qu'elle perçoit le néant, dont la sphère serait de toute part contiguë à l'idée, et pour ainsi dire infinie. Ce serait donc encore affirmer, ou plutôt nier plus qu'il n'est donné de le faire. Affirmer l'objectivité de l'idée avec Schelling et Hegel, c'est convertir cette idée en être; ce qui est impossible: une conception est nécessairement ce qu'elle est et demeure telle. On peut en changer le nom, mais non la changer elle-même. Et comment d'ailleurs pourrait-on opérer cette transformation, ou plutôt apercevoir l'identité de l'être et du connaître si l'on ne sait absolument de l'être que son idée, c'est-à-dire si l'être pour nous est tout idée, si par conséquent l'on ne connaît absolument rien en dehors de l'idée, si l'on ne peut pas même se demander s'il y a quelque chose à connaître ou du moins d'existant en dehors d'elle; car cette question supposerait déjà que l'on se fait une idée de quelque chose qui ne serait pas une idée. L'identité, l'objectivité absolue n'est donc absolument concevable qu'à la condition de sortir de l'idée. Or, si l'on en sort, et qu'on soit conséquent, il y a ténèbres complètes dans l'intelligence humaine, et par conséquent pas de question possible, car toute question se fait avec des idées, avec des données intellectuelles qui sont les matériaux mêmes de la question, c'est-à-dire le sujet et l'attribut dont on demande si le rapport est possible ou logiquement réel. D'un autre côté, si l'on ne sort pas de l'idée de la conception (car dans tout ce passage, idée est mis pour conception), on ne peut avoir que l'idée elle-même, l'esprit ne peut contempler autre chose.

Si de ce point de vue négatif nous examinons tous les systèmes, nous trouverons que le *scepticisme* dépasse le

Digitized by Google

but, puisqu'il nie ce dont il n'a pas de connaissance; on ne peut nier ou douter sans nier quelque chose ou sans en douter; — que le *dogmatisme* subjectif ou objectif le dépasse également, puisque l'un dit que l'être est l'idée et rien de plus, et que l'autre au contraire dit que la pensée c'est l'être; deux affirmations qui sont négatives du dualisme, et sans raison; — que le *criticisme* est plus près de la vérité, puisqu'il croit sans connaître, mais qu'il a tort, en ce que sa croyance suppose un objet, et que le mot objet ne peut ici avoir de sens. C'est ce pas de plus, qui est du reste dans l'esprit du criticisme, qu'il faut faire pour être entièrement dans le vrai.

On ne peut donc dire que l'être n'est pas, ni qu'il est, ni qu'il est la pensée, ni que la pensée, la conception est lui, ni qu'il est connu, ni qu'il est inconnu; tout cela supposerait qu'on en a une idée quelconque; ce qui n'est pas.

Mais enfin, dira-t-on, à quoi se réduit donc la valeur objective de la conception d'*être*, de *quelque chose*, et n'êtes-vous pas en opposition manifeste avec la raison qui affirme l'être? 1° La valeur objective de la conception d'être, reste tout entière, dans notre manière de voir; c'est, nous l'avons dit, le caractère essentiel de cette conception, caractère *sui generis*, indéfinissable, mais qui n'est pas autre chose que l'idée même. 2° Nous sommes si peu en opposition avec la raison, que nous l'interprétons, loin de la contredire. Nous reconnaissons du reste comme un fait, et nous l'acceptons comme une loi de notre nature intellectuelle, le penchant invincible à poser un quelque chose (que nous appelons réel) comme distinct de l'idée. C'est là un fait primitif et naturel, mais qui doit être entendu comme nous l'avons fait, c'est-à-dire être ramené à une conception, seule chose que nous connaissions, que nous puissions même con-

Digitized by Google

naître. Tout le reste, si tout le reste il y a, c'est-à-dire si ce langage a un sens ontologique, est complétement en dehors de notre sphère intellectuelle; nous n'y *devons* absolument rien comprendre.

Une fois ce point expliqué, il n'y a plus de danger à poser l'être à côté de l'idée; notre spontanéité rationnelle nous y porte d'une manière vraiment incompréhensible. Je dis incompréhensible, puisque les philosophes qui, comme le fait Kant, admettent l'être, ne font aucune difficulté de reconnaître que, considéré en lui-même, il nous est absolument inconnu, qu'on ne sait de lui que sa phénoménalité. Il n'y a donc point de liaison concevable entre l'être ainsi posé et la connaissance ou la pensée. Il faut néanmoins, si l'on veut rester dans la voie de l'apparence, qui est celle du sens commun, c'est-à-dire dans la voie de la spontanéité humaine, de la vie pratique, du langage universel et de celui des sciences secondaires (par opposition à la science première, à la métaphysique transcendantale), il faut, dis-je, poser l'être déterminé (et non l'être en général, qui n'existe pas) en dehors de l'idée. Mais comment, dira-t-on, le poser s'il n'est pas? D'abord, nous ne disons pas plus qu'il n'est pas, que nous ne disons qu'il est; ensuite, tout ce que nous voulons dire ici, c'est qu'il faut laisser faire à la raison, qui se charge de nous sortir d'embarras sur ce point, sans que notre volonté s'en mêle.

§ IV.

Caractère de la connaissance, suivant qu'elle est physique ou métaphysique.

Après nous être rendu un compte aussi rigoureux que nous l'avons pu de ce qu'il faut entendre par connaître en général, nous devons maintenant descendre du genre

Digitized by Google

aux espèces, et faire voir les caractères auxquels on distingue une connaissance de l'ordre physique d'une connaissance de l'ordre métaphysique.

Nous n'avons vu jusqu'ici que ce par quoi toutes les connaissances se ressemblent ; à cet égard il n'y a pas lieu d'en distinguer de plusieurs sortes. Il y a plus, c'est qu'à ce point de vue très général, il semble impossible qu'il y ait des connaissances quelconques, puisque ce n'est que par une sorte d'illusion qu'une pensée peut passer pour connaissance. Il semble aussi que s'il devait y avoir un caractère cognitif dans la pensée, il devrait toujours être métaphysique, puisque toute connaissance est idée, conception, et pas autre chose. N'avons-nous pas vu, en effet, les connaissances de l'ordre matériel se résoudre en conceptions pures; n'avons-nous pas vu la même chose pour les connaissances relatives à l'esprit, au principe pensant, âme ou Dieu? Enfin peut-on nier que les connaissances rationnelles pures que nous avons appelées *logiques* (en prenant le mot dans le sens très large) ne soient sans objet? Dès lors, toute connaissance ne semble-t-elle pas être purement métaphysique?

Oui, sans doute; aussi est-il nécessaire de faire attention aux idées accessoires qui s'attachent naturellement à la notion générale de *connaissance*, pour lui trouver tantôt un caractère tantôt un autre. Quels sont ces idées accessoires, et par conséquent ces caractères, c'est ce qu'il nous reste à dire?

Une connaissance, une notion (car nous savons que les notions sont le fondement de toute connaissance) peut être déterminée par un caractère intellectuel encore qui se rapporte à quelque organe soit externe soit interne, ou même à la conscience. Ce caractère est ce que nous appelons d'un seul mot *phénomène,* parce qu'il semble alors que l'être se montre, qu'il frappe le sens

Digitized by Google

soit externe soit interne. Toute connaissance, en tant qu'elle porte ce caractère, est dite phénoménale, expérimentale, empirique ou *a posteriori*. C'est une connaissance de fait, une connaissance dont la nature est de faire supposer un objet qui paraît avec telles ou telles qualités; lesquelles qualités auraient pu, à ce qu'il nous semble du moins, être différentes de ce qu'elles sont; ce qui nous fait dire qu'elles n'ont rien de nécessaire, qu'elles sont au contraire contingentes. Il en faut toutefois excepter celles qu'on nomme premières, par exemple l'étendue impénétrable dans les corps, car ces qualités sont essentielles, et nous ne pouvons en faire abstraction sans que par le fait la notion de leur sujet ne disparaisse, car elles sont ce sujet même dans ce qu'il a de plus intime, dans son essence, c'est-à-dire dans ce qui le fait être ce qu'il est, matière plutôt qu'esprit. Ces qualités sont donc nécessaires à la matière. Du reste, je conviens qu'elles ne sont nécessaires que sous l'hypothèse de la notion de matière, et non sous celle de substance, et qu'il en est de même de toutes les notions d'espèce relativement à leur genre. Mais n'en pourrait-on pas dire autant des notions rationnelles pures, de celles d'unité et de multiplicité par rapport au nombre, de celles de *large* et de *strict* par rapport à celle de devoir, etc.?

Quoi qu'il en soit, nous distinguons une connaissance qui correspond à un phénomène, dont on a cru longtemps qu'elle n'était que comme l'image, d'une connaissance qui n'a pas ce caractère. Eh bien, toutes les connaissances, tant de l'ordre externe que de l'interne, sont des connaissances *physiques;* toutes les autres sont des connaissances *non physiques* ou *métaphysiques*. Ainsi sont connaissances physiques, celles que nous avons des corps extérieurs et du nôtre propre, y compris

Digitized by Google

les qualités premières et toutes les notions qui s'y rattachent, par exemple les notions mathématiques considérées *in concreto*. Nous disons *in concreto*, parce que les notions d'espace et de temps et les notions mathématiques pures ne peuvent être considérées comme des connaissances physiques qu'à la condition d'être appliquées aux phénomènes; envisagées en elles-mêmes, elles n'ont pas ce caractère. Mais quoique les connaissances phénoménales soient physiques, elles ne sont cependant intelligibles que par leur côté non phénoménal, par exemple par leur ressemblance ou leur différence, par leur intensité, par leur rapport avec leur sujet et avec nous, avec nos organes, etc.; tous points de vue qui sont autant d'idées de rapports, de notions.

D'où nous pouvons conclure qu'il n'y a pas de connaissances physiques ou phénoménales pures; qu'à cet égard, il est impossible de tracer une ligne de démarcation rigoureuse entre les connaissances physiques et celles qui ne le sont pas, puisque les connaissances que nous appelons physiques comprennent des éléments rationnels purs, des éléments non sensibles, et que ce sont ces éléments mêmes qui donnent aux autres leur caractère intelligible, qui en font des connaissances.

Mais si nous faisons abstraction de la présence de cet élément rationnel dans la connaissance phénoménale même, et que nous ne prenions pour caractère des connaissances physiques que la phénoménalité, nous pourrons tracer une ligne de démarcation entre les connaissances : toutes celles qui seront phénoménales seront physiques, toutes les autres seront métaphysiques. Toutes celles qui s'appliqueront aux premières plutôt qu'aux secondes feront partie des sciences physiques encore, en prenant ce dernier mot dans un sens un peu large, ou bien elles seront considérées comme matière

Digitized by Google

de sciences mixtes ; telles sont les mathématiques. Celles au contraire qui se rapportent plutôt aux connaissances métaphysiques ou de raison pure qu'aux connaissances physiques, sans être cependant rationnelles pures, mais bien des connaissances ontologiques, seront plutôt appelées des connaissances métaphysiques que des connaissances physiques ; telles sont celles qui composent la partie rationnelle de la psychologie, de la cosmologie, et de la théologie philosophique (par opposition à la théologie positive, de révélation, de manifestation, d'épiphanie, qui est une théologie empirique).

Ainsi, en résumé, la *phénoménalité* est le caractère des connaissances physiques ; la *rationalité pure*, celui des connaissances métaphysiques.

§ V.

Rapports de ressemblance et de différence entre ces deux sortes de caractères.

Ces deux caractères, la *phénoménalité* et la *rationalité pure* se ressemblent en ce qu'ils sont tous deux cognitifs, intellectuels ; en ce qu'ils ont tous deux une valeur objective ou ne sont point considérés comme pure détermination du moi. Mais ils diffèrent en ce qu'ils ont une origine psychologique diverse, les *sens* et la *raison*. Leur objectivité diffère encore, en ce que l'une est réelle ou semble l'être, en ce que du moins la raison la pose par l'idée, tandis que l'autre reste rationnelle pure : telle est en effet l'objectivité des conceptions purement logiques.

Digitized by Google

§ VI.

Que faut-il entendre par les mots *physique* et *métaphysique*, et quelles sont en conséquence les sciences physiques, quelles sont les sciences métaphysiques?

Le mot physique, pris dans un sens large, indique tout ce qui est naturel, c'est-à-dire tout ce qui se révèle ou peut se révéler à la perception ou à l'intuition, tout ce que nous connaissons et tout ce que nous ne connaissons pas, mais qui est absolument susceptible d'être connu. Par ce dernier caractère, les choses invisibles, Dieu lui-même, comme objet de connaissance pour soi et peut-être aussi pour les esprits purs, rentrent dans le domaine de la physique. Mais c'est là, comme on voit, l'extension la plus large qu'il soit possible de donner à ce mot. Aussi n'entend-on ordinairement par le mot physique, que le phénoménal; c'est à peine même si l'on fait entrer dans cette catégorie le phénoménal interne. Et cependant, pourquoi n'y entrerait-il pas? Notre nature et les phénomènes qui la déterminent, qui lui donnent sa forme sensible, qui l'expriment, tout cela est-il donc moins *naturel* que la phénoménalité externe? Non certainement. Aussi est-il convenable de considérer les phénomènes internes comme du domaine des connaissances empiriques, des connaissances expérimentales. C'est donc à tort qu'on les rangeait autrefois parmi les connaissances métaphysiques. Cette faute était la conséquence du défaut de distinction approfondie et critique de nos facultés, des espèces de connaissances dont elles sont capables, et des divers caractères de ces connaissances. Le mot *physique* était affecté, comme il l'est encore du reste assez généralement, aux seuls faits ex-

Digitized by Google

ternes. Mais si l'on substitue les mots : *expérimental*, *empirique*, *a posteriori*, *de fait*, etc., au mot physique, dont ils ne sont pourtant que des équivalents, sinon des synonymes, non seulement on ne voit plus de raison pour ne pas les appliquer aux faits internes comme aux faits externes; au contraire, on comprend qu'il en doit être ainsi. Notre répugnance à étendre le mot physique jusqu'aux phénomènes internes ne provient donc que d'une vieille habitude, d'un usage qui était non seulement sans raison, mais à certains égards contraire même à la raison. Le mot physique a donc précisément la même extension que le mot phénoménal. Si, de plus, l'on entend par phénomène, non seulement le phénomène proprement dit, mais encore l'intuition spirituelle par laquelle des philosophes croient qu'on prend et qu'on peut prendre connaissance immédiate du principe pensant, des esprits purs, de Dieu, alors le mot physique acquiert la même extension que celui d'*ontologie* (particulière). Mais cette espèce d'intuition est, selon nous, chimérique, dans l'état actuel de l'humanité. Par conséquent le mot métaphysique aura la même extension aussi que le mot rationnel pur. L'extension de ces deux mots est réciproque; ce qui fait qu'ayant déterminé celle de l'un, on a par le fait déterminé celle de l'autre.

Maintenant comme les *sciences* ne se font qu'avec des *connaissances*, il est évident que les premières doivent se distinguer exactement de la même manière que les secondes. Seront donc sciences physiques celles dont la matière se composera de connaissances physiques; sciences métaphysiques, celles dont la matière se forme de connaissances métaphysiques.

Or, en fait, l'*astronomie* et toutes les sciences mécaniques, la *physique*, la *chimie*, la *géologie*, l'*histoire natu-*

Digitized by Google

relle, et toutes les espèces et sous-espèces de ces principaux membres de division constituent les sciences physiques dans le sens ordinaire du mot. Si par science physique on entend aussi la psychologie *empirique,* alors le mot *physique* est pris dans une acception extraordinaire et plus large. Pris dans un degré d'extension supérieur encore, il comprend aussi, comme nous l'avons dit, les sciences métaphysiques pures, par la double raison qu'elles sont susceptibles d'application aux phénomènes, et qu'elles se font par la construction de leurs conceptions, c'est-à-dire par le moyen de symboles, surtout la géométrie.

Mais cette classification doit, à notre avis, être rejetée, moins, il est vrai, parce qu'elle s'écarte beaucoup trop de celle qui est généralement admise, que parce qu'elle n'est point d'accord avec les caractères que nous avons donnés du *phénoménal* ou physique, et du *rationnel* ou métaphysique. Nous ne voyons donc pas la nécessité d'admettre la classification suivant laquelle les sciences mathématiques pures seraient comme un premier intermédiaire entre les sciences physiques et les sciences métaphysiques.

Nous pensons donc qu'il serait convenable de n'appeler sciences physiques que celles qui ont pour objet des connaissances phénoménales, et sciences métaphysiques, celles dont l'objet, quoique supposé réel, ne se manifeste point considéré en lui-même (telles sont la psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelle), et celles qui sont sans objet, aux yeux même des intelligences vulgaires, c'est-à-dire les sciences mathématiques pures, et les sciences qui traitent des notions que nous avons appelées logiques.

Ces dernières ne sont pas ordinairement appelées sciences métaphysiques; mais on ne les appelle pas non

Digitized by Google

plus sciences physiques. Aussi n'ont-elles pas été classées du tout, ou bien elles l'ont été d'une manière irrationnelle, sous le titre vague et pourtant spécial de sciences *morales*, titre qui ne conviendrait tout au plus qu'à quelques-unes, mais qui ne dispenserait pourtant pas de répondre à cette question : les sciences morales sont-elles *physiques* ou *métaphysiques*? Car cette classification est la plus générale, et comme elle est disjonctive, il n'y a pas lieu d'y insinuer un troisième membre. Les sciences morales, considérées comme sciences de *principes*, ne sont donc qu'une partie des sciences métaphysiques. Mais si on les considère comme sciences de *faits*, elles appartiennent alors aux sciences physiques.

Telle est la division que nous croyons la plus convenable en fait de sciences, par conséquent la ligne de démarcation qu'il est possible et qu'il conviendrait de tracer entre la *métaphysique* et la *philosophie naturelle*.

§ VII.

Ressemblances et différences entre ces deux ordres de sciences.

Si l'on considère qu'un système de connaissances, pour être élevé à la dignité de science, c'est-à-dire pour être des connaissances scientifiques, ne perd pas sa qualité de physique ou de métaphysique, il sera évident, d'abord, qu'il y a cette ressemblance entre les sciences physiques et les sciences rationnelles : 1° qu'elles ont toutes deux le caractère scientifique, caractère que nous allons définir ; 2° qu'elles sont par conséquent toutes deux fondées sur des données primitives du sens commun, qui sont la matière scientifique première. Il y a, d'un autre côté, cette différence que les unes ont un objet réel révélé par la phénoménalité,

Digitized by Google

tandis que les autres n'en ont pas; que les unes sont par conséquent empiriques et les autres rationnelles pures, mais objectives ou nouménales, dernier caractère qui les distingue des sciences rationnelles, purement logiques ou morales.

Le caractère scientifique d'un ensemble de connaissances générales consiste dans l'unité systématique de cet ensemble. Il est encore plus marqué si la réflexion philosophique appliquée à cette connaissance en détermine l'origine, et par conséquent la nature empirique ou rationnelle, les rapports avec d'autres systèmes de connaissances analogues ou différents.

§ VIII.

Conclusion.

Pour décider la question de savoir s'il y a une ligne de démarcation certaine entre les sciences physiques et les sciences métaphysiques, nous avons cru nécessaire de ne point nous attacher à quelque définition arbitraire de la métaphysique et de la science de la nature. Des définitions ne nous auraient jamais fait connaître que les idées attachées à ces définitions par leurs auteurs; encore, pour en avoir une parfaite connaissance, aurions-nous été obligé de chercher dans leurs écrits la définition des mots mêmes dont ils se seraient servis pour faire la leur, et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous fussions arrivé à des définitions dernières qui n'auraient sans doute pas été plus claires pour nous que les premières, si toutefois nous en avions trouvé. Et puis, de quel droit aurions-nous sacrifié tous les autres auteurs à ceux que nous aurions suivis de préférence? Pour justifier notre choix n'aurions-nous pas été obligé

Digitized by Google

de traiter la question *a priori*, indépendamment des définitions qui ont été données?

Mais comme il en fallait venir là, et qu'il est d'ailleurs question pour nous de savoir non pas ce que tels ou tels auteurs ont entendu par physique et par métaphysique, ni s'ils ont eu des idées bien nettes de ces deux ordres de sciences, mais s'il est possible absolument d'établir dans la science une division rigoureuse, de manière à obtenir d'un côté un ordre de sciences qui puisse porter exclusivement le nom de sciences physiques, et, de l'autre, un ordre différent auquel le nom de sciences métaphysiques convienne par excellence, ne donnant jusqu'ici, c'est-à-dire dans la question même, aux mots *physique* et *métaphysique* qu'un sens assez vague pour que tout esprit un peu cultivé puisse l'entendre ; comme c'était là, disons-nous, la véritable question, nous avons cru devoir faire l'inventaire complet, mais en grand, de toutes les connaissances humaines, puisque ces connaissances sont la matière de toutes les sciences.

Mais une première difficulté s'est présentée, celle de savoir ce qu'il fallait entendre par connaissance. Cette difficulté en a fait naître une seconde, celle de savoir quel est le rapport de la pensée à la connaissance, puisqu'enfin l'on distingue ces deux choses, quoiqu'il n'y ait pas du reste de connaissance sans pensée.

Ces deux difficultés capitales et préliminaires avaient été précédemment résolues, et nous avons pu en prendre les solutions, et en donner les développements à la fin de l'ouvrage dans cet appendice. Il suffisait donc ici de rappeler, en les motivant avec plus de force, les solutions données, pour pouvoir passer à cette autre question : Quelles sont les différentes espèces de connaissances et les caractères de chacune d'elles? Cette question une

Digitized by Google

fois résolue, à l'aide des recherches antérieures, il nous a été facile de classer les connaissances et par suite les sciences dont elles sont la matière, d'assigner les ressemblances et les différences des unes et des autres.

Nous avons donc été conduit à répondre à la question : « S'il y a réellement deux sortes de sciences, les unes physiques et les autres métaphysiques, » en disant :

Non, si l'on veut séparer rigoureusement ce qui est du domaine de la raison de ce qui est du domaine des sens, parce qu'il n'y a point de science empirique pure. Il n'y en a point : 1° parce que tout phénomène, pour devenir une perception, une intuition intelligible, une pensée, exige des données rationnelles ; 2° parce que la science ne se compose pas de perceptions, d'intuitions, mais d'idées générales et de conceptions, et que les unes et les autres ne sont pas du domaine direct des sens ; que la comparaison, l'abstraction, la généralisation, l'induction, l'analogie et la déduction, c'est-à-dire des opérations éminemment rationnelles, ont dû servir à les former ; 3° parce que, quelle que soit la matière de certaines sciences, fût-elle empirique, leur forme est nécessairement rationnelle. Mais on peut s'assurer, par l'examen d'une science ou d'une autre à volonté, par exemple de la physique, que les idées fondamentales dont elle s'occupe, par conséquent sa matière première, sont beaucoup plus rationnelles qu'on ne pense. On peut même dire sans manquer au sens commun, pas plus qu'à la science, qu'elles se résolvent toutes dans des conceptions, et qu'à cet égard, il n'y aurait qu'une seule espèce de science, la *métaphysique ;* que ce serait la science absolue, ce qui n'empêcherait point du reste de distinguer des espèces dans ce genre suprême.

Soit donc que l'on ne reconnaisse que l'élément ra-

Digitized by Google

tionnel en fait de science, soit au contraire que l'on admette un élément empirique et un élément rationnel, mais si intimement unis qu'on ne puisse les isoler sans cesser d'avoir des connaissances, c'est-à-dire sans être réduit à une matière de connaissance brute et informe (telle sans doute que la connaissance de l'animal), ou bien à une forme de connaissance sans matière, c'est-à-dire à une idée absolument chimérique et presque inconcevable : dans ces deux cas, dis-je, on ne peut distinguer la métaphysique de la philosophie naturelle, d'une part, parce qu'il n'y a pas de philosophie naturelle à proprement parler; d'autre part parce que la métaphysique est un élément nécessaire des sciences naturelles et physiques. Point donc, sous ce rapport, je le répète, de distinction possible, du moins d'une manière rigoureuse.

Mais si, moins sévères, nous faisons abstraction des données rationnelles qui transforment tout phénomène en perception, en intuition, toute perception ou intuition en concept ou idée (générale), et qui forment les articulations et l'unité des différentes idées générales propres à composer une science, à lui donner l'âme et la vie scientifiques; si nous ne faisons attention qu'à la matière première et sensible des connaissances qui composent ces sciences, qui en est l'objet éloigné, mais auquel enfin les résultats scientifiques sont applicables, de la même manière par exemple que l'idée d'homme est applicable à tout individu de notre espèce, alors :

Oui, l'on peut distinguer d'une manière assez nette la métaphysique de la philosophie naturelle; toute science dont la matière première, les idées fondamentales ne sont point des connaissances phénoménales, empiriques, est métaphysique; toute science au contraire dont les matériaux premiers sont fournis *a posteriori*,

Digitized by Google

par l'observation externe ou interne, par l'expérience, en un mot, est *physique*.

Mais n'y a-t-il rien de rationnel, de métaphysique dans les sciences physiques ainsi conçues, et rien d'empirique dans les sciences métaphysiques, telles qu'on vient de les caractériser, et par conséquent cette distinction en deux classes est-elle rigoureuse? A cette question nous répondons que si l'on ne veut admettre de distinction entre les deux ordres de science qu'à la condition que les éléments des connaissances soient sans mélange de part et d'autre, il faut dire alors : Non, il n'y a point de distinction *rigoureuse*, mais une distinction *approximative* seulement. En effet, nous l'avons vu pour les sciences physiques. Il ne serait pas difficile de faire voir réciproquement que la plupart de nos conceptions n'apparaissent primitivement dans notre esprit qu'à l'état concret, c'est-à-dire mêlées à des phénomènes, et que même à l'état abstrait elles sont toujours un peu phénoménalisées, *schématisées*, comme dit Kant; qu'elles aussi ne sont pures que relativement, ou à force d'abstraction, quoiqu'elles se passent cependant plus aisément d'une matière sensible que les phénomènes ne se passent d'un élément rationnel.

Nous disons donc, en définitive, que la métaphysique se distingue de la philosophie naturelle, mais pas d'une manière tellement rigoureuse qu'elle ne contienne encore des données provenant de l'imagination et par conséquent d'origine sensible. Mais alors la métaphysique n'est qu'une science illusoire, où l'imagination corrompt inévitablement les données de la raison pure, les seules qui devaient être l'objet de la métaphysique. Si une métaphysique positive n'est pas possible à cette condition, c'est qu'elle est impossible absolument. Et alors il n'y aurait plus de possible en ce genre qu'une

Digitized by Google

métaphysique négative ou plutôt critique, qui consisterait précisément à démontrer l'impossibilité, l'inanité de toute métaphysique positive. Ce qui a été dit dans le corps de l'ouvrage fait mieux voir encore que ce dernier état de choses pourrait bien être le vrai.

Digitized by Google

APPENDICE II

Le moi connu n'est qu'une idée.

La distinction essentielle de l'âme et du moi, la réalité de l'une, le caractère purement rationnel de l'autre sont des thèses si nouvelles, si opposées à nos habitudes philosophiques, que je crois devoir les présenter encore sous une nouvelle forme. Cette répétition m'a paru suffisamment rachetée par l'espoir d'élucider complétement une des matières les plus difficiles et les plus importantes de la haute philosophie.

Reconnaissons tout d'abord qu'aux yeux du sens commun, les questions de la réalité substantielle du moi, celle de la réalité du monde, celle même de la réalité de Dieu, n'existent pas. Cette triple croyance est donc une loi de l'humanité; élever ici quelque doute sur la tendance naturelle de notre esprit, au moins dans la spontanéité de son mouvement, à se prononcer affirmativement sur ces trois points, c'est, dans un sens, sortir de l'humanité, se mettre en dehors de ses lois, se soustraire par la réflexion à la foi naturelle et univer-

Digitized by Google

selle du genre humain, et mettre l'ignorance volontaire à la place de l'illumination originaire et naturelle.

Il s'agit donc moins de savoir si ces croyances sont légitimes que d'en bien comprendre la légitimité même et l'objet propre. C'est là tout ce qui reste à faire à la philosophie, quand d'ailleurs elle est bien sûre d'avoir constaté une croyance primitive, naturelle, universelle, une croyance, en d'autres termes, essentiellement humaine. Le sens commun a quelquefois besoin d'être interprété, de s'entendre lui-même. Le véritable objet de sa foi demande à être déterminé par la réflexion, c'est-à-dire par le sens commun lui-même plus attentif à son œuvre; autrement on court le danger de lui imputer des illusions, des erreurs dont il n'est point responsable. N'oublions pas, au surplus, qu'il n'y a de croyances vraiment primitives et universelles que celles qui sont nécessaires, d'accord avec le reste de la spéculation, et avec la vie pratique.

Cela posé, nous pouvons nous demander si les idées d'unité et de multiplicité ou de nombre (de quantité en général), celles d'identité et de diversité, de mutabilité et de permanence, ou de succession et de durée (de temps en général), de modalité phénoménale et de substantialité nouménale, ont une réalité objective propre ou qui leur corresponde immédiatement.

Ne pourrions-nous pas répondre d'abord d'une manière générale, que toute idée rationnelle pure, toute idée qui est un produit de cette faculté supérieure que nous appelons raison, dans le sens moderne et spécial du mot, ne pourrait être considérée comme ayant un objet propre, qu'à l'une quelconque de ces trois conditions : — ou que nous perçussions cet objet comme distinct de son idée, — ou que la raison produisît l'objet en produisant l'idée, — ou que la production de l'idée

Digitized by Google

par la raison fût absolument inexplicable sans l'existence de l'objet, que cet objet soit ou non perçu avec conscience par la raison, qu'il en soit ou n'en soit pas produit ? Et comme, de ces trois hypothèses, la première est contraire à l'expérience, au fait ; — la seconde absurde, puisque la raison produisant une idée ne produit qu'une manière d'être rationnelle avec caractère cognitif ou objectif ; — la troisième fausse, puisque rien n'empêche d'admettre, en restant en cela dans les limites des faits, que la raison est faite de manière à produire telles et telles notions dans des circonstances affectives ou perceptives déterminées : il s'ensuit qu'aucune de ces trois hypothèses n'est admissible, et qu'ainsi l'on se trouve dans la nécessité de refuser une réalité objective correspondante aux notions de la raison. Une seule semblerait devoir être acceptée, celle de réalité ; car celles de sujet, de substratum, de substance, etc., renferment celle de réalité, plus celle du rapport de la réalité à ses modes ou manières d'être. Or, si nous admettons avec la plupart des philosophes que les accidents ou les modes de substances n'ont pas d'existence propre, que leur existence n'est par conséquent pas différente de celle de la substance qu'ils modifient, que les notions de rapport sont également sans objets propres, il ne restera plus de doute qu'à l'égard de la notion même de réalité, que l'on confond quelquefois avec celles de substance, d'être, d'existence, etc.

Nous n'entendons point nier la tendance de l'esprit humain à substantifier tout ce qui est nommé, à réaliser, comme on dit, des abstractions, à donner aux genres et aux espèces une matière propre, distincte, et qui, dans la pensée des réalistes, serait la base des individus, loin d'en avoir été tirée par voie d'abstraction,

Digitized by Google

de comparaison et de généralisation. C'est à cette tendance que le réalisme doit son existence. Elle s'explique à son tour par le *caractère* objectif ou cognitif de ces sortes de notions ; c'est là réellement tout ce que l'esprit humain sait de leur *valeur* objective, de leur objet lui-même. C'est là aussi ce qu'il faut admettre avec le sens commun, parce que c'est un fait universel et nécessaire ; il n'y a point d'explication ni d'hypothèse qui puisse faire évanouir ce caractère. C'est par là, et par là seulement que nos déterminations intellectuelles prennent le caractère d'intuitions ou de perceptions, d'idées générales, de notions ou conceptions, en un mot de *connaissances*. — Venons à quelques détails.

On nous accordera peut-être bien que le temps n'est qu'une manière de concevoir les choses, ou plutôt les phénomènes internes, et par eux tout ce à quoi ils peuvent se rapporter ; que le temps n'est pour les phénomènes qu'une manière d'être conçus, une forme ; qu'il n'a par conséquent pas plus de réalité substantielle que ces phénomènes mêmes, lesquels, avons-nous dit, ne sont que des modes du moi. Ce qui fait illusion, c'est qu'on peut envisager le temps d'une manière abstraite ou indépendamment des phénomènes dont il est la forme.

Les manières d'être dans le temps, la permanence, la succession, etc.; l'identité, la diversité, la naissance, la durée, la mort ; le passé, le présent, le futur, etc., n'étant que des manières de concevoir les choses par rapport à la durée absolue, ne peuvent donc avoir plus de réalité propre que les deux termes de ce rapport, les phénomènes d'une part, et le temps de l'autre.

Enfin, comme le nombre n'est lui-même qu'à la condition du temps, puisque tout nombre suppose succession, ou la numération, le nombre n'aura pas non plus

Digitized by Google

d'objet. Il n'est également qu'une conception de la raison ou une qualité extrinsèque des choses, une manière de les concevoir, mais rien qui leur soit essentiel, ou qui soit réel en eux. Le même objet est susceptible de tel ou tel nombre suivant l'ordre d'après lequel on l'envisage ; c'est-à-dire suivant les rapports dans lesquels on le conçoit. On pourrait ajouter bien d'autres raisons contre la réalité de ces sortes de notions, mais on en trouve déjà un bon nombre dans la polémique d'Aristote contre Platon.

Reste donc à savoir ce que nous devons penser de la notion de réalité, appliquée à celle du sujet pensant, ou plutôt impliquée dans cette dernière.

Nous demanderions à ceux qui croient que la réalité de notre sujet pensant, sa substance pure et simple, est connue par voie de perception interne, qu'elle est sentie par la conscience, si elle serait encore perçue de la sorte dans le cas où elle serait réduite à elle seule. Supposons donc qu'elle ne soit déterminée par aucune affection, par aucune pensée ou connaissance, par aucun acte spontané ; se connaîtrait-elle encore? pourrait-elle encore dire moi? Ce moi n'étant déterminé d'aucune manière, aurait-il des caractères distinctifs de toute autre substance? Serait-il un moi plutôt que toute autre chose? Ne faudrait-il déjà pas au moins qu'il eût la pensée de lui-même comme substance? Et cette pensée ne serait-elle déjà pas une détermination, une manière d'être intellectuelle, et ne serions-nous pas ainsi en contradiction avec l'hypothèse? Concluons donc que la substance pure du sujet pensant n'est pas du domaine de la conscience, que nous ne sentons pas cette substance, mais uniquement ses déterminations.

D'où il suit que le *moi*, qui est connu, parfaitement connu comme notion, senti comme notion présente à la

Digitized by Google

conscience, n'est pas du tout le sujet pensant, la force inconnue qui produit la pensée.

Deux choses ici font illusion : premièrement, la raison entrant en exercice en même temps que la conscience, produit fatalement la notion du sujet-moi, ou plutôt du moi-sujet, ou de la personne-substantielle, et y rapporte les phénomènes internes. Deuxièmement, la notion de la personne-substantielle étant ensuite distinguée de ses déterminations par l'entendement, et subsistant ainsi comme isolée dans l'esprit, semble être un objet d'intuition immédiate. Elle est *alors* immédiatement conçue par la raison sans doute; mais ce n'est pas dans cet état d'isolement qu'elle a été produite par elle.

De plus ce n'est pas une substance qui a été produite par la raison, c'est la notion de substance. Et ce n'est jamais autre chose qui est abstrait par l'entendement et contemplé par la raison. Il faudrait, pour s'exprimer proprement en matière d'ontologie ou de métaphysique, ne jamais parler de substance, de nombre, de temps, etc., mais toujours des notions de substance, de nombre, etc., parce que nous ne savons de tout cela que les notions mêmes de notre raison, et que nous n'en pouvons pas affirmer davantage. Il doit donc être bien entendu que si l'on parle autrement, ou comme si les conceptions de la raison avaient une réalité propre, c'est pour être plus bref.

Nous rechercherons bientôt s'il y a un passage possible et légitime de la conception ou de la pensée à l'être, car nous n'entendons rien nier; seulement nous n'affirmons pour le moment que la notion de substance personnelle ou du moi. Et nous ajoutons que si nous lui donnons un objet, au lieu de l'envisager comme un produit pur et simple de la raison, c'est que cette notion a

Digitized by Google

un caractère objectif ou cognitif (on sait ce que nous entendons par là). Or, ce caractère n'étant point notre fait personnel ou réfléchi, volontaire, on s'imagine qu'il a sa cause dans un objet spécial, propre, qu'il y a pour la raison un champ d'entités sursensibles et qu'elle est douée d'une vue particulière pour les saisir. Cette hypothèse n'était pas du tout nécessaire, puisque la raison peut être apte à produire ces sortes d'idées avec un caractère objectif, sans du reste qu'elles aient une réalité objective correspondante. Il est d'autant plus présumable que les choses se passent de la sorte, que beaucoup de réalistes ne le sont qu'en métaphysique, et qu'ils ne trouvent aucune difficulté à reconnaître que les idées téléologiques, esthétiques, morales, logiques, les genres et les espèces des choses sensibles, n'ont point de réalités immédiatement correspondantes.

Ce qui fait croire encore que la substance du sujet pensant est une entité qui se perçoit immédiatement par la conscience, c'est que l'on ne distingue pas cette substance de la notion qui en est produite par la raison, notion qui est réellement un fait de conscience dès qu'elle est présente à l'esprit.

Mais si la substance elle-même, comme réalité, était, pouvait être un phénomène de conscience, elle cesserait d'être une réalité, puisque rien de phénoménal n'est réel en soi. Qu'est-ce en effet qu'un phénomène pris en lui-même? C'est un état intellectuel avec caractère cognitif ou objectif, ce qui fait rapporter cet état à quelque chose qui en diffère essentiellement, comme l'être diffère d'une manière d'être, du moins suivant l'opinion commune.

Disons enfin que si la substance pure et simple du sujet pensant était perçue, comme alors elle ne serait pas perçue pensante, ce ne serait pas *une* substance in-

Digitized by Google

dividuelle, mais *la* substance. Or existe-t-il en réalité quelque chose qui mérite le nom de substance en général? Ce nom n'est-il pas celui d'une pure notion à l'état d'abstraction? Et s'il existe une substance absolue, *la substance*, il n'y en a qu'une seule, et nous voilà dès lors dans la nécessité logique de nier la pluralité des *moi*, de nier Dieu même, ou si nous l'affirmons, de nier toute autre réalité, moi ou non-moi. Voulons-nous donc retenir Dieu, et la pluralité des *moi* humains : renonçons d'abord à réaliser la substance, car si elle était réelle elle serait une et unique, la substance absolue seule existerait, tout le reste n'en aurait que l'apparence. Ne voyons dans la substance en général, dans la réalité en général, dans l'existence en général, en un mot dans toute conception (essentiellement), comme dans toute idée générale du domaine de l'expérience, qu'un produit de la raison considéré abstractivement, mais ayant un caractère d'objectivité et de généralité, puisqu'il peut s'appliquer aux choses, aux êtres de toute nature.

Nous pouvons donc regarder comme un réalisme illégitime toute doctrine qui donne un objet correspondant et distinct aux conceptions ontologiques ; et nous croyons fermement n'être point dans l'erreur, ou tout au moins qu'on ne peut nous en convaincre, lorsque nous disons que rien n'est moins intelligible, même certain, tranchons le mot, plus faux que l'existence d'un quelque chose qui serait l'être en soi, la substance, l'existence, etc., en général, et dont les êtres individuels ou singuliers, les substances ne seraient que des démembrements, des parties. L'existence, l'être, la substance, tout cela est essentiellement indivisible. Nouvelle preuve qu'une réalité propre ne correspond point à ces conceptions.

Digitized by Google

Toute la question revient donc à savoir s'il n'existe pas au moins des substances singulières ou individuelles; si, de ce que l'être n'est pas, ou plutôt de ce qu'il n'est qu'une notion de la raison, tout aussi bien que son contraire le néant, avec cette différence seule que l'une de ces conceptions est négative, tandis que l'autre est positive : toute la question, disons-nous, revient à savoir si malgré la non-existence de l'être, il n'y a cependant pas quelque chose de réel ou d'existant ; si le moi n'existe pas, n'est pas réel, substantiel ; si la matière, dans ses individualités corporelles, n'existe pas; si Dieu n'est pas une troisième espèce de réalité certaine. Si notre réponse était affirmative, il faudrait en conclure que l'être n'existe pas, mais qu'il existe des êtres; que la substance n'est pas, mais qu'il y a des substances, etc.

C'est ici le dernier retranchement de l'ontologie. Commençons donc par dissiper toute équivoque, posons nettement la question, et gardons-nous des images : rien n'est plus facile que d'habiller les abstractions de manière à les peindre à l'imagination, et à faire ainsi de la métaphysique avec de la physique, mais aussi rien n'est plus antiphilosophique, antirationnel. C'est de l'abstraction, de l'analyse, et non de la synthèse et de la *concrétion* qu'il faut ici. Et il la faut d'autant plus ferme, d'autant plus sévère qu'il s'agit des derniers linéaments de la pensée, et de la pensée rationnelle pure, la plus étrangère à l'imagination. Il est donc nécessaire que le sujet soit aridement traité, puisqu'il est essentiellement aride. Ce n'est pas de la déclamation qu'il nous faut, mais une dissertation; elle sera d'autant plus claire et plus satisfaisante pour la raison, qu'elle sera plus ingrate pour l'imagination, si elle a d'ailleurs les mérites logiques que requiert le sujet. Que ceci soit notre excuse pour le passé et pour l'avenir.

Digitized by Google

Premièrement, si ce sujet, quoi qu'il soit au fond, n'était déterminé par la pensée, et s'il ne savait pas qu'il est ainsi déterminé, il ne serait plus un sujet pensant, ou un sujet-moi. Ce sujet n'est donc pas un moi, dès qu'on le dépouille de sa pensée. Il n'y a donc de sujet-moi qu'à la condition qu'il y ait le sujet-pensée. S'occuper du sujet seul, ce n'est donc pas plus s'occuper du sujet-moi, du principe pensant ou qui pense, que si l'on s'occupait de la pensée seule; peut-être moins encore. — Le sujet ainsi dépouillé de sa pensée par l'abstraction, n'est donc plus le moi, c'est une abstraction, c'est quelque chose de mort, de divisé et d'anéanti comme chose vivante, par le scalpel de l'entendement. En le poursuivant par l'analyse, on n'est donc plus à la recherche du moi, on ne poursuit qu'une partie, ou plutôt une condition de son existence.

D'un autre côté cependant la pensée n'est pas tout le moi, quoiqu'elle semble bien en être la meilleure partie. La pensée n'est manifestement qu'un état, un mode ou une manière d'être passagère, et qui, prise en elle-même, se perd à chaque instant dans l'abîme du passé. Elle s'anéantit sans retour comme chaque son rendu par un instrument. En vain des sons semblables viennent à être rendus, ils ne sont pas les mêmes, ils sont séparés par le temps, et le temps ne revient jamais sur ses pas : tout ce qu'il emporte est irrévocablement passé. Le flot de l'avenir peut apporter quelque chose qui ressemble à ce qu'emmène le flot du passé, mais il est aussi impossible que ce soit la même chose numériquement, qu'il est impossible que le passé et l'avenir ne soient qu'un instant indivisible, un seul point de la durée. S'il y a là quelques images elles se comprennent. Elles supposent sans doute que le temps est quelque chose, et quelque chose de mobile, double fiction égale-

Digitized by Google

ment fausse. Que le temps ne soit donc qu'une pure manière de concevoir la phénoménalité interne, l'idée d'une idée, et tout s'expliquera dans son sens le plus strictement rationnel. L'essentiel ici, c'est que l'on comprenne bien que la pensée n'est pas tout le moi, puisque l'unité et la permanence sont des caractères rationnels qu'elle repousse, tandis que l'autre partie du moi les appelle. Mais comment les appelle-t-il? Est-ce comme moi abstrait et mort, ou comme moi concret et vivant, quoique déjà en face de ce non-moi si intime qu'on appelle la pensée, et qu'il croit faussement pouvoir détacher de lui-même sans périr? C'est comme moi vivant : l'unité et la permanence n'ont de sens et de valeur que par opposition aux caractères de la pensée même, la multiplicité et le changement.

Nous ne confondons pas du reste les caractères du sujet-moi, pris abstractivement, avec ce sujet-moi lui-même. Rien donc de réel en lui qui s'appelle l'unité et la permanence : ce sont là des attributs externes, résultant d'une opposition.

La qualité même de sujet, *subjectum, subjacens,* est encore un attribut externe, une manière de concevoir le sujet, qui n'en constitue pas la réalité. Jusqu'ici nous ne tenons pas encore l'être du moi : il recule incessamment devant notre analyse ; il se laisse dépouiller successivement de toutes ses déterminations empiriques et rationnelles, et comme s'il craignait une souillure au contact de la pensée qui cherche à le posséder, il laisse pour ainsi dire les lambeaux de ses vêtements entre les mains de cette pensée investigatrice.

Déjà, nous le savons, il ne nous reste plus à atteindre qu'une partie du moi, cette partie capable de penser, sans doute, mais qui ne pense plus. N'importe, l'anatomie de l'âme est comme celle du corps. C'est un

Digitized by Google

cœur mort qu'on dissèque, mais on apprend cependant par cette inspection de la mort à comprendre la vie. On cherche à saisir le jeu vivant des organes dans leur organisme méthodiquement décomposé. Poursuivons donc, mais en comptant tous nos pas, en les assurant parfaitement ; en les marquant chacun pour ainsi dire d'une borne, tant le chemin est difficile à tracer et à retrouver.

Nous voilà donc en face du sujet pur, qui n'est déjà plus envisagé dans aucun de ses rapports. Qu'est-ce que ce sujet? ou plutôt qu'est-ce que la notion de ce sujet? Connaissons-nous ici deux choses : le sujet et la notion que nous en avons? Pour ma part, je ne sais du sujet (qu'on me permette cette simple expression pour plus de brièveté) que la notion que j'en ai.

Mais alors y a-t-il bien certainement ici deux choses, un sujet réel, puis la notion que nous en avons? La question devient pressante, mais la réponse n'est pas plus difficile pour autant. Puisque je ne sais du sujet que la notion que j'en ai, je ne connais donc de lui que cette notion même. Je ne le connais donc pas autrement que par cette notion et dans cette notion. Je ne l'affirme donc que sur la foi de cette notion; il n'est donc rien pour moi de connu comme distinct de cette notion; car, — et ceci est de la plus haute importance,—cette notion a pour caractère d'objectiver le sujet, de le mettre pour ainsi dire en dehors d'elle, de lui donner l'être à mes yeux, et de me le présenter cependant comme en étant indépendant. C'est elle qui le constitue pour ma raison, puisque je ne connais de lui qu'elle-même, et cependant elle se présente à moi, dans le premier abord, comme si elle était au contraire produite en moi par lui, comme si elle le représentait auprès de ma raison.

Mais qu'on y pense, et l'on verra qu'alors même

Digitized by Google

qu'il en serait ainsi, c'est-à-dire dans l'hypothèse où la notion serait consécutive au sujet, et comme sa messagère auprès de la raison, son expression même, nous n'en saurions absolument rien encore que sur la foi même de cette notion. C'est donc cette notion qui nous dit tout ce que nous savons du sujet, et qui dès lors nous parle à elle seule d'objectivité, de réalité ou de substance, etc. On comprend donc très bien ces trois grands faits historiques : 1° la foi apparente du sens commun à quelque chose qu'il croit connaître par le moyen de la notion, la foi à un sujet en soi ; 2° la négation pure et simple de ce sujet par des philosophes idéalistes ; 3° cette négation déguisée sous prétexte d'identité entre le sujet et l'idée, par des réalistes plus récents.

Nous pensons que la croyance spontanée du sens commun serait mal comprise, si on allait jusqu'à dire qu'il prétend connaître, avoir une intuition rationnelle ou perceptive du sujet, suivant qu'il croirait le concevoir par la raison ou le percevoir par la conscience dans toute sa pureté ou dégagé de ses déterminations. Cette croyance n'est pas à beaucoup près aussi explicite, ni aussi analytique. Le sens commun a la notion de quelque chose d'un et de permanent qui pense, et qu'il appelle moi. Mais ne le pressez pas davantage, il ne pourrait vous répondre sans philosopher, sans perdre son caractère spontané. Le sens commun n'a qu'un degré de profondeur déterminé, au-dessous duquel on ne peut être ni en accord ni en désaccord direct avec lui. Il n'analyse que très imparfaitement ; une foi synthétique, primitive, voilà son caractère. — Ici donc la négation du sujet pur, sa réduction à la notion qui le donne, ou sa distinction essentielle, sont trois opinions philosophiques qui s'agitent réellement en dehors du regard et de l'affirmation du sens commun.

Digitized by Google

Il y a bien dans l'objet de cette affirmation un quelque chose d'occulte, mais pas abstrait cependant, qui ressemble du reste au sujet qui nous occupe. Demandez-vous maintenant au sens commun ce qu'il en sait : vous n'en obtiendrez jamais d'autre réponse que son affirmation première ; c'est quelque chose dont il ne sait rien de plus que cela même, c'est-à-dire rien de plus que l'*idée* même on ne peut plus vague de *quelque chose*. Mais, je le demande, le sens commun, ainsi pressé, ne pouvant sortir de son idée, de cette idée à caractère d'objectivité ou de réalité, ne témoigne-t-il pas hautement en faveur de l'opinion précédemment émise : que nous ne savons du sujet dont il s'agit que la notion même que nous en avons, avec son sens ou son caractère cognitif ou objectif?

Quel sera donc notre dernier mot sur le sujet abstrait du moi? et qu'en savons-nous certainement? — Le voici. Nous ne dirons pas avec les derniers idéalistes de l'Allemagne qu'il y a identité entre le sujet et sa notion, ou en général entre l'être et la pensée, car l'identité suppose encore une sorte de dualité, lorsqu'elle est qualitative. Nous ne dirons pas davantage que l'identité est quantitative, et par conséquent que l'être n'est rien, que l'idée est tout ou réciproquement. Enfin nous ne resterons ni dans le vague ou le jour illusoire et faux du sens commun. Mais, fidèle au résultat de l'analyse laborieuse et complète qui précède, nous nierons que la question de la distinction et du rapport entre le sujet-moi, et la notion de ce sujet, entre l'être et la pensée en général, puisse être faite raisonnablement, et nous condamnerons comme téméraire ou comme absurde toute solution positive.

En deux mots : si l'on parle d'un sujet capable de penser, distinct de la simple notion que nous en avons,

Digitized by Google

on ne sait de quoi l'on parle, et l'on ne peut pas plus nier qu'affirmer, pas plus affirmer que nier. Si l'on parle au contraire de la notion même du sujet pensant, du *moi*, cette notion est un produit *spontané* de la raison, que la *réflexion* prend volontiers, mais mal à propos, pour une entité, pour un objet.

Ainsi la question du subjectif et de l'objectif, de l'idée et de l'être, entendue de la sorte, ne peut raisonnablement se poser. Le subjectif est tout ici : il est les deux termes de la conclusion. Prouver qu'il en est ainsi, c'est donner à la question toute la solution dont elle est susceptible sans sortir des bornes de la certitude, et sans vaguer dans les espaces imaginaires de la métaphysique. — C'est ce qui nous reste à faire.

Mais il faut bien noter une chose : nous ne blâmons comme un non-sens la distinction dont il s'agit, que sous le rapport ontologique radical qui nous occupe, et nullement sous aucun autre. Cette distinction est pleine de justesse, de vérité et de clarté à tous les autres points de vue, et l'usage ne peut qu'en être approuvé.

Demandons-nous donc maintenant le sens de cette question : N'y a-t-il pas en moi *un* ÊTRE, *un* SUJET universellement déterminé, comme tous les sujets possibles, qui correspond réellement, immédiatement à l'idée que j'en ai? La réponse à cette question comporte plusieurs considérations.

1° Je ne suis conduit à me poser cette question que par la fiction même d'un semblable sujet : la question est donc à elle seule une espèce de contradiction qui consiste à dire : Ce que j'imagine est-il réel? Ce qui n'est que dans mon esprit est-il ailleurs?

2° Il s'agirait donc avant tout de savoir de quel droit je fais cette fiction, pour me demander ensuite si elle est légitime. Si elle est faite en moi par un acte spon-

Digitized by Google

tané de mon imagination, elle n'a pas besoin d'être légitimée comme fait, pas plus que celle qui consiste à objectiver les odeurs, les couleurs, etc. ; il était bon qu'il en fût ainsi sans doute, et l'on peut même expliquer les divers moments de cette illusion ; mais il n'est plus permis, dès que l'illusion est découverte, de la prendre pour autre chose que ce qu'elle est réellement. — Si au contraire cette fiction est l'œuvre de la réflexion, si elle est un artifice de la pensée scientifique, le sens commun n'en est plus responsable en aucune manière, et dût-elle lui être imputée, il suffirait encore qu'elle ne fût en rien nécessaire pour qu'elle ne pût avoir l'autorité du vrai.

3° Nous avons beau nous efforcer d'appliquer notre pensée à des connaissances particulières, nous ne jugeons toujours qu'à la condition d'abstraire et même de généraliser. Les idées : *un sujet*, *un être*, ont l'air d'être particulières ; et cependant elles sont générales l'une et l'autre. Celles-ci même : *ce sujet, cet être particulier,* sont générales encore, car il y a dans l'adjectif démonstratif un caractère général, celui d'indiquer la particularité dans tous les cas où il est employé. Il en est de même à plus forte raison de l'idée de *sujet*, qui est une abstraction. En vain la restreint-on par les idées accessoires *ce*, *particulier*, *mon,* etc., elle reste toujours une abstraction. Telle est la vertu des signes analytiques de la pensée, qu'ils conservent à chaque idée qu'ils expriment un caractère abstrait, tout en les groupant pour en faire des jugements ou des synthèses.

Si donc l'idée générale de sujet ne répond à rien de réel, peu importe qu'elle entre en composition avec d'autres idées, elle ne sera jamais une réalité. Il en est ici comme dans les connaissances expérimentales. Si, par exemple, l'homme en général n'existe pas, il n'y

Digitized by Google

aura pas plus dans un homme déterminé, quelque chose de réel qui sera l'homme, que dans l'homme en général. Ce n'est pas l'homme qui existe dans chaque homme : ce sont les qualités très circonstanciées (et non prises arbitrairement) dont l'entendement a composé, à l'aide de l'abstraction, de la comparaison et de la généralisation, l'idée générale d'homme. De même le sujet pensant n'existe pas plus en moi qu'il n'existe en général ; mais ce qui existe, ce qui est un fait du moins, c'est ma pensée, la conscience que j'en ai, la notion de l'unité de cette conscience, et la notion de sujet ou d'être à laquelle cette pensée, cette conscience sont rapportées. — Notez que je dis : *notion* de sujet, et non : *sujet*.

Il ne faut donc pas demander ce que c'est que ce sujet ; car de deux choses l'une : ou la question porte sur la notion, et alors on demande ce qu'on sait déjà et qu'on semble ignorer ; — ou bien au contraire, faisant abstraction de cette notion, la question porte sur autre chose que la notion, et alors on demande ce que c'est qu'une chose dont on n'a pas la moindre idée. C'est donc comme si l'on disait : Une chose dont je n'ai pas la moindre idée existe-t-elle? Qu'est-ce qu'une chose qui n'est peut-être pas une chose, dont je ne sais absolument rien, pas même si elle existe, et qui par conséquent n'existe peut-être pas? Quelles sont les manières d'être de ce qui n'a pas même un commencement d'existence dans ma pensée? Quelles idées puis-je me faire de ce dont je n'ai pas d'idées? — Voilà, si je ne me trompe, des questions absurdes, et qu'il n'est plus permis de faire dès qu'on les comprend. Eh bien, c'est à ces questions que revient celle de l'existence et de la nature de l'objectif pris en soi.

Nous croyons donc avoir pu dire avec raison qu'une

Digitized by Google

semblable question n'a pas de sens, et ne peut pas être posée dès qu'elle est comprise; que toute la réponse raisonnable à y faire, c'est d'en montrer l'absurdité par l'analyse du simple énoncé.

Si cependant l'on persistait à donner une entité à la notion de sujet-moi, nous ne pourrions nous empêcher de penser que c'est là une affirmation injustifiable; qu'en tout cas il a existé à toutes les époques de la philosophie de trop nombreuses et trop imposantes protestations contre le réalisme pour qu'une semblable thèse doive passer pour une vérité certaine. Il faudrait au moins savoir douter. C'est le dogmatisme excessif qui a engendré le scepticisme. La seule chose que nous ne sachions pas, dit Rousseau, c'est d'ignorer ce que nous ne pouvons savoir. Ancillon a dit à peu près la même chose : La philosophie dogmatique a enfanté le scepticisme, qu'une raison à la fois solide et modeste eût peut-être prévenu. Ce n'est donc pas en prétendant savoir ce que nous ne savons réellement pas, quelque habileté qu'on puisse mettre à soutenir ces prétentions, qu'on établira la paix en philosophie, qu'on se ralliera du moins les esprits sérieux et profonds : il faut bien plutôt savoir abandonner franchement à l'ignorance ou au doute ce qui leur revient légitimement. Ce n'est pas là *faire la part au scepticisme*, ou, s'il en était ainsi, c'est qu'il faudrait la lui faire. Le même homme qui a dit qu'on ne la lui fait pas, Royer-Collard, n'a pas cru être trop libéral envers lui, en disant que la science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, quand elle nous mènera puiser l'ignorance à la source la plus élevée. Il n'y a scepticisme que lorsqu'on prétend faussement ignorer ce qu'on sait, ou devoir douter de ce dont on est certain.

Digitized by Google

Nous repoussons donc le reproche de scepticisme; car nous admettons la pleine certitude de tous les faits internes, ainsi que toutes les conceptions qui s'y appliquent, et le caractère objectif de chacune d'elles, tel qu'il s'offre au sens commun et qu'il est *connu* (sinon cru) par lui. Mais nous professons la plus parfaite ignorance sur tout le reste. Nous ne nions rien, nous ne pouvons rien nier évidemment de ce dont nous n'avons nulle idée. Reconnaître la nature idéelle des connaissances humaines, leurs limites, ce n'est pas sortir des faits; c'est au contraire les confesser.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE III

Pour ne pas séparer des matières qui se tiennent intimement, nous mettrons ici, puisque nous le pouvons, sans étendre démesurément le volume, ce qui est relatif à l'herméneutique, contrairement à nos prévisions des dernières lignes de la page 241.

De l'Herméneutique, ou interprétation des auteurs.

C'est encore une manière de découvrir par soi-même la vérité que de savoir la chercher et la démêler de l'erreur qui peut l'y accompagner, dans les enseignements parlés ou écrits que nous recevons des autres hommes. Nous sommes obligés de faire alors un usage plus sévèrement critique de notre raison que dans l'interprétation de la nature, parce que les hommes peuvent ou se tromper ou mentir, deux chances d'erreur auxquelles nous ne sommes pas exposés quand nous n'avons affaire qu'aux choses.

Digitized by Google

L'herméneutique est, comme le mot l'indique, l'art de l'interprétation en général. Celle des monuments historiques, des témoignages écrits en particulier, n'en est qu'une partie. Nous nous en tiendrons aux généralités.

Pour entendre un auteur, il faut : connaître parfaitement la langue dans laquelle il écrit; se procurer, autant que possible, les éditions ou les manuscrits les plus corrects.

Si les originaux n'existent plus, on doit remonter aux sources les plus voisines, mais sans admettre légèrement tout ce qui nous est transmis par un canal indirect. Il faut voir si l'auteur qui nous sert d'intermédiaire avait ou n'avait pas la connaissance de la chose, l'esprit de discernement et de critique, etc. — On ne doit pas donner une foi facile aux syncrétistes, aux apologistes, aux polygraphes, aux érudits de profession, ni à tout écrivain qui a dû lire un auteur avec l'intention d'y trouver un argument, ou qui n'y a dû voir qu'une simple opinion, sans se proposer de la juger par rapport à l'ensemble de l'ouvrage, surtout s'il ne rapporte pas textuellement le passage cité.

Pour lire avec esprit de critique l'histoire d'une science, celle de la philosophie par exemple, il faut être versé dans cette science; autrement on se trouve étranger au langage technique général, et à celui qui pourrait être particulier à l'auteur.

Mais on doit bien se garder de croire que les auteurs que l'on critique aient dû avoir nos opinions ou celles de nos maîtres. Il faut éviter aussi de chercher trop avidement dans leurs écrits des arguments en faveur de nos doctrines, parce qu'il est trop difficile d'être sévère contre un violent désir, et de ne pas prendre l'apparence pour la réalité. C'est aussi une mauvaise disposi-

Digitized by Google

tion pour entendre un écrivain que l'intention de le trouver toujours en défaut. Cette disposition n'est pas moins propre que la précédente à nous éloigner de la vérité, et peut, de plus, conduire à des jugements injustes.

Pour entendre parfaitement un auteur, il ne suffit pas toujours de s'en tenir à ses écrits; souvent il convient de remonter aux doctrines qui ont précédé la sienne, dont il a été imbu, qu'il suppose connues, qu'il sous-entend par conséquent, et auxquelles il fait allusion. Et comme un écrivain ne fait quelquefois qu'entrevoir une vérité qu'un autre vient ensuite féconder et développer, ou ne fait qu'établir des principes dont plus tard les conséquences seront déduites, les auteurs subséquents sont souvent aussi très utiles pour entendre ceux qui les ont précédés, et pour saisir toute la portée de leur doctrine.

Ce que nous disons là de plusieurs auteurs peut se dire d'un seul, soit quant à l'ensemble de ses écrits, soit quant aux différents passages de ces mêmes écrits. C'est ce que les jurisconsultes romains exprimaient à peu près en ces termes : pour bien entendre une loi, il faut la connaître *complétement*. C'est surtout aux principes qu'il faut s'attacher ; le moyen le plus expéditif et le plus sûr de saisir l'essentiel d'une doctrine, c'est d'en comprendre l'ensemble, et de ne pas se laisser abuser par les conséquences à déduire de ces principes, quand l'auteur n'en voit pas la portée, ou qu'il est inconséquent.

Il ne faut pas confondre la doctrine de l'auteur avec une doctrine qu'il ne fait que rapporter, souvent même pour la réfuter ; cette confusion est dangereuse surtout dans les écrits dialogués, tels que ceux de Platon, et plusieurs traités de Cicéron.

Si un écrivain en cite ou en traduit un autre, il ne faut pas croire facilement le premier sur parole, surtout

Digitized by Google

si son intention est de le réfuter. Il est donc prudent de recourir à l'original et même de ne pas le juger d'après un passage isolé.

Il faut être surtout d'une réserve extrême dans l'interprétation des auteurs qui ont eu deux doctrines, l'une *exotérique* ou publique, l'autre *ésotérique* ou secrète. — On ne peut raisonnablement juger l'auteur que sur la connaissance de cette dernière, que nous ne pouvons cependant connaître que d'une manière conjecturale, ou par les révélations indiscrètes d'un disciple affidé, dont il faut encore se défier par là même qu'il est indiscret, soit qu'il veuille calomnier son maître, soit qu'il veuille lui donner de l'importance, ou s'en donner à lui-même.

Un écrivain, même un homme de génie, est toujours, plus ou moins, l'effet de la civilisation de son pays et de son époque : il faut donc nécessairement, pour bien juger de ses opinions, connaître l'histoire de son siècle, surtout l'histoire littéraire et morale. — Utilité de l'histoire civile dans l'histoire de la philosophie.— Et comme les langues, les mots ont aussi leur histoire, c'est-à-dire leurs vicissitudes, il importe de bien connaître les différents sens d'un mot, suivant les différents temps, et surtout le sens qu'on y attachait du temps de l'écrivain qu'il s'agit d'interpréter (1).

Même observation quant à la religion, à l'éducation, à la vie privée et publique d'un auteur. — Utilité de la biographie dans l'histoire des sciences, surtout des sciences morales.

S'il y a plusieurs manières d'entendre un passage, il faut, toutes choses égales d'ailleurs, s'en rapporter plutôt à celui qui connaît le texte, qu'à celui qui ne

(1) Voir Genovesi, *Della logica*, p. 30 et suiv.; p. 246 et suiv.

Digitized by Google

peut lire qu'une version ; — à celui qui entend la matière plutôt qu'à celui qui n'entend que la langue ; — à celui qui entend la matière et la langue plutôt qu'à celui qui n'entend que l'une ou l'autre ; — à un disciple plutôt qu'à un homme étranger à l'auteur qu'il s'agit d'interpréter.

Un passage doit s'expliquer dans le sens naturel, à moins d'un forte raison pour lui donner un sens détourné. — Le sens naturel est celui que l'on donne ordinairement aux mots vulgaires ou scientifiques.

Il faut expliquer un auteur, autant que possible, par lui-même ; se composer, à cet effet, un lexique de sa terminologie ; examiner quels rapports naturels existent entre le sujet et l'attribut d'une proposition. Quand on saura ainsi ce que l'auteur devait dire, on ne sera sans doute pas loin de savoir ce qu'il a dit en effet.

On doit éviter de torturer le sens de l'auteur, pour le soumettre à son propre sens (le sens de l'interprète), celui-ci ne devant point servir de règle, non plus qu'aucun autre. A combien de conjectures et d'hypothèses ne sont pas livrés la plupart des interprètes du droit romain, pour rétablir ce qu'ils appelaient la leçon des textes ! Holoander a tellement multiplié ses corrections dans les Pandectes, qu'on ne peut affirmer, dit Ménage, s'il n'a pas été plus nuisible qu'utile à la jurisprudence. — Une foule de corrections et de leçons, adoptées par Cujas, ont été, depuis lui, rejetées. — Rien de plus téméraire, en général, que les corrections de Noodt et du président Faber. — Enfin les Godefroy, les deux plus grands génies qui aient éclairé la jurisprudence, ont laissé échapper peu de textes du droit romain sans offrir des conjectures nouvelles. (MAILHER DE CHASSAT, *Traité de l'interprétation des lois*, p. 89.)

Il ne faut pas vouloir porter plus de lumière ni plus

Digitized by Google

de vérité, dans les écrits des autres, qu'ils n'en sont susceptibles ou qu'il n'y en a réellement. Si l'on suppose que les auteurs se sont toujours bien compris, qu'ils ne se sont jamais trompés, jamais contredits, c'est une erreur, bien que le contraire soit cependant la présomption légitime pour chaque passage en particulier; mais ce n'est qu'une présomption.

Pour bien comprendre un auteur, il faut le lire convenablement; c'est-à-dire : avec attention; — continuement, sans perdre de vue une première opinion essentielle à connaître pour l'intelligence de ce qui suit; — ne pas trop lire à la fois; — méditer ce qu'on lit; — ne pas trop lire, dans le même temps, d'autres livres traitant de matières tout opposées, et encore moins des livres qui traitent de la même matière, mais tout différemment; — se passer de commentaires autant que possible, c'est-à-dire tâcher de faire soi-même son commentaire ou plutôt le tirer de l'auteur lui-même.

Pour éclaircir un passage, il faut savoir : quels sont les mots sur lesquels porte principalement l'obscurité (même chose pour les propositions et les raisonnements); leur donner d'abord un sens provisoire, celui qui semble le plus naturel, ou qui résulte le plus naturellement du reste de la phrase et de ses rapports avec ce qui précède et ce qui suit; — remarquer soigneusement si ces mots sont toujours employés dans le même sens ou dans un sens différent, dans d'autres endroits, par le même auteur; — si ces mots ont plusieurs sens dans le langage de l'auteur, bien retenir la première signification claire qu'on leur a reconnue; — s'il y a plusieurs significations également claires, les comparer, entre elles, voir celle qui revient le plus souvent, dans quel cas; et voir si elle s'adapte au passage en question; si elle ne peut convenir, en essayer une autre, et ainsi

Digitized by Google

de suite ; — enfin, si l'interprétation n'est pas certaine, la tenir pour douteuse.

Outre ces règles générales de critique, il en est de spéciales pour les anciens manuscrits. Tout ce qui précède l'invention de l'imprimerie, surtout à l'époque et chez les peuples où l'on ne ponctuait, ni n'accentuait, offre bien moins de garanties que les ouvrages qui nous sont venus après cette admirable découverte, et cela, toutes choses égales du reste : en raison du moindre nombre de manuscrits à collationner ; — de la plus grande facilité qu'on avait de retrancher ou d'ajouter impunément à un ouvrage que l'on ne faisait transcrire ou que l'on ne transcrivait que pour soi ; — du plus grand nombre d'incorrections qui s'y rencontrent ; — plus ou moins d'instruction ou de critique de ceux qui, les premiers, les ont dictés, écrits et publiés.

Le défaut de ponctuation, les abréviations, les contiguités de mots différents, la séparation des syllabes d'un même mot, ont dû être de fréquentes occasions d'erreur.

Tout ce que nous venons de dire se rapporte inclusivement à l'écriture alphabétique.

S'il s'agissait de caractères symboliques ou hiéroglyphiques, etc., il faudrait prendre beaucoup d'autres précautions.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE IV

Essai d'une classification des Catégories, ou Conceptions premières et fondamentales.

1re CLASSE. Forme *mathématique* propre aux phénomènes externes.	*Etendue.*
a) Concrète ou phénoménale : forme, limite, fini ; — plein, divisible, multiple.	*Corps.* *Lieux.*
b) Abstraite ou purement intelligible : informe (sans forme), illimité, infini ; — vide ; — indivisible, unique.	*Espace.*
2e CLASSE. Forme mathématique propre aux phénomènes internes	*Durée.*
a) Concrète : succession, limitation ; passé, présent, futur ; plein ; divisible, multiple, finie	*Moments.*
b) Abstraite : continue ; vide ; indivisible, unique ; infinie	*Temps.*
3e CLASSE. Forme mathématique commune aux deux ordres de phénomènes	*Quantité.*
a) Concrète : extensive, protensive, intensive, numérique, déterminée chacune. .	*Fini.*
b) Abstraite : extensive, protensive, etc., indéterminée chacune, en possibilité . .	*Indéfini.* *Infini.*
4e CLASSE. Forme *dynamique* propre aux phénomènes externes.	*Force.*

Digitized by Google

a) Concrète : puissance, résistance ; action et réaction ; égalité, équilibre, repos ; inégalité, mouvement, direction, vitesse. *Corps.*

b) Abstraite : possible, indéfinie en nature et en degrés . . . . . *Matière.*

5e Classe. Forme dynamique propre aux phénomènes internes. Cause spontanée ou proprement dite ; cause libre . . . . . *Cause.*

a) Concrète : capacité, faculté ; conscience . . . . . *Moi.*

b) Abstraite : puissance indéfinie, inconscience . . . . . *Ame.*

6e Classe. Forme dynamique commune aux deux ordres de phénomènes . . . . . *Puissance.*

a) Concrète : efficace, inefficace : existence (phénoménale), non-existence (phénoménale) . . . . . *Existence. Non-existence.*

b) Abstraite : capable, incapable . . . . . *Possible. Impossible.*

7e Classe. Forme *ontologique* commune aux deux ordres de phénomènes. . . . . *Etre.*

a) Concrète, substance qualifiée, ou qualité substantifiée . . . . . *Réalité.*

b) Abstraite : substance non qualifiée, ou qualité non substantifiée . . . . . *Noumène.*

8e Classe. Forme *logique* commune aux deux ordres de phénomènes . . . . . *Généralité.*

a) Concrète : espèces et genres coordonnés (*in re*). . . . . *Classe.*

b) Abstraite : espèces et genres isolés (*in se*) . . . . . *Universaux.*

9e Classe. Forme logique commune aux universaux dans le jugement. . . . . *Relation.*

a) Concrète : Convenance ou disconvenance de fait ; existence (logique), non-existence (logique), jugements *a posteriori* . . . . *Affirmation. Négation.*

b) Abstraite : convenance ou disconvenance de droit : jugements *a priori* . . . . . *Possibilité. Nécessité.*

Digitized by Google

10e Classe. Forme logique commune aux jugements dans le raisonnement . . . . . *Rapport.*
a) Concrète : intuition, perception ; induction, analogie. . . . . *Evidence.* *Probabilité.*
b) Abstraite : déduction, sa nécessité logique . . . . . *Certitude.*

11e Classe. Forme logique commune aux jugements et aux raisonnements . . . . . *Vérité.*
a) Concrète : matière et forme . . . . . *Science.*
b) Abstraite : forme pure . . . . . *Logique.*

12e Classe. Forme logique commune aux perceptions, aux notions, aux jugements et aux raisonnements (connaissances spéculatives) . . . . . *Spéculation.*
a) Concrète : la pensée et son objet. . . . *Connaissance.*
b) Abstraite : pensée pure ou considérée sans objet. . . . . *Pensée.*

13e Classe. Forme *pragmatique* de la spéculation. . . . . *Utilité.*
a) Concrète : utilité immédiate et déterminée. . . . . *Jouissance.*
b) Abstraite : utilité médiate et indéterminée. . . . . *Bien.*

14e Classe. Forme *juridique* de la spéculation. *Justice.*
a) Concrète : dans les lois et les coutumes, droit (positif) . . . . . *Droit.*
b) Abstraite : dans l'idée . . . . . *Equité.*

15e Classe. Forme *morale* de la spéculation . . *Devoir.*
a) Concrète : matière et forme réunies dans la pratique, bien moral . . . . . *Fin-devoir.*
b) Abstraite : matière et forme en idées (perfection morale) . . . . . *Sainteté.*

16e Classe. Forme commune à tous les ordres pratiques . . . . . *Finalité.*
a) Concrète : rapport déterminé de moyens et de fins . . . . . *Ectype.*
b) Abstraite : rapport indéterminé de moyens et de fins . . . . . *Type.*

17e Classe. Forme *esthétique* commune aux ordres spéculatifs et pratiques. . . . . *Ordre.*

Digitized by Google

a) Concrète : nature, science, art . . . . . *Beauté.*
b) Abstraite : prototype de ce qui est à savoir ou à faire . . . . . *Idéal.*

18e Classe. Forme indéterminée, où toute distinction de chose et d'idée disparaît . . . *Absolu.*
a) Concrète : par la dépendance respective de ses aspects, positif et négatif, la diversité réelle (de choses) se résout en . . . *Réalité (absolue).*
b) Abstraite : la diversité formelle (d'idée), se constituant respectivement par le positif et le négatif, se résout en . . . . . *Idée (absolu).*

Et comme la réalité n'est pour nous que son idée, le système de l'absolu est un idéalisme absolu.

Ce tableau prêterait à de nombreuses observations, trop nombreuses même pour que nous entreprenions de les donner. Ceux qui ont l'habitude de ces sortes de spéculations suivront sans peine le fil conducteur de notre pensée. Quant aux autres, il faudrait tout un long chapitre pour essayer seulement de le leur mettre en main et de l'y maintenir. Ces développements sont d'autant moins nécessaires que le thème qui en serait l'objet ne peut guère avoir d'autre utilité que d'exercer l'esprit aux généralités et aux synthèses de ce genre. Ce qui est possible ici sans autre explication. Nous sommes loin de croire ce travail exempt de toute conception un peu arbitraire ou de quelque autre défaut, et de penser qu'il puisse valoir en raison de ce qu'il nous a coûté. Nous l'abandonnons donc, sans prétendre le justifier, comme une simple tentative propre à provoquer peut-être des essais plus heureux.

FIN

Digitized by Google

TABLE

PRÉFACE V

LIVRE I.

De la pensée et de la connaissance.

Chapitre I. — Idée du sujet. 1
— II. — Notions préliminaires 10
— III. — De la pensée considérée en elle-même. 25
— IV. — De la connaissance ou de la pensée par rapport à son objet 36
— V. — Des phénomènes et des noumènes 42
§ I. Phénomènes et noumènes externes 43
§ II. Phénomènes et noumènes internes. 46
— VI. — Matière et forme de la connaissance en général 53
§ I. Matière et forme de la sensation et des sentiments. 62
§ II. Matière et forme des idées et des notions. 63
§ III. Matière et forme des jugements et des raisonnements 68
— VII. — Division des connaissances 69
§ I. Des connaissances expérimentales 69
§ II. Des connaissances rationnelles 71
I. Connaissances rationnelles spéculatives 72
1° Connaissances spéculatives de l'ordre ontologique. . . 72
a) Notions mathématiques 73
b) Notions cosmologiques 74
c) Notions psychologiques 84
d) Notions théologiques 89
2° Connaissances de l'ordre logique. 103
II. Connaissances de l'ordre pratique. 104
Chapitre VIII. — Conclusion du livre précédent 106

LIVRE II.

De la vérité de nos connaissances et de l'erreur.

Chapitre I. — De la vérité et de l'erreur en général. Espèces de vérités. 111
— II. — Points capitaux dans la question ou résumé du chapitre précédent. . . . 136
— III. — De l'erreur en particulier et de ses causes. Des préjugés. 143
— IV. — Des moyens de reconnaître la vérité 153
§ I. Des marques de la vérité en général 153
§ II. Du Critérium de la vérité et de son application 157
I. Critères généraux. 158
a) De l'évidence 158
b) Du sens commun. 163
c) De l'expérience et de la pratique. 168
II. Critères particuliers 171

Digitized by Google

LIVRE III.

De la certitude de nos connaissances.

Chapitre I. — Idée de la certitude. Ses espèces 176
— II. — Points capitaux de la question ou résumé du chapitre précédent 183
— III. — De la certitude en matière expérimentale. 189
§ I. De la certitude des faits internes 189
§ II. De la certitude des faits externes 193
§ III. De la certitude des souvenirs 200
§ IV. De la probabilité des raisonnements par analogie et par induction. 202
§ V. De la certitude du témoignage des hommes. 221
Chapitre IV. — De la certitude en matière de connaissances rationnelles 246
§ I. Dans les jugements analytiques 246
§ II. Dans les jugements synthétiques *a priori* 248
§ III. Dans la déduction et la démonstration. 248
Chapitre V. — De la certitude en matière mixte, ou des notions appliquées aux phénomènes ou aux idées empiriques. 254
§ I. Certitude des jugements empirico-rationnels en métaphysique. . 258
I. Du sujet pensant 258
II. Du sujet de la connaissance 259
III. De l'objet de la connaissance 268
IV. Du rapport du sujet à l'objet de la connaissance. 272
§ II. De la certitude de l'objet fictif de la pensée, ou, en résumé, des idées empiriques de genre et d'espèces, et des notions de la raison pure, considérées comme objets de la pensée. 274
Chapitre VI. — Des différents systèmes de philosophie au point de vue de la logique objective. 289
§ I. Quels sont ces systèmes. 289
§ II. Le sensualisme ou empirisme et le rationalisme 293
§ III. Le matérialisme et le spiritualisme. 296
§ IV. L'atomisme et le dynamisme. 298
§ V. L'idéalisme et le réalisme 300
§ VI. Le mysticisme et le naturalisme ou positivisme 302
§ VII. Le dogmatisme et le scepticisme. 305
§ VIII. Le criticisme. 310
Chapitre VII. — Exposition du criticisme 311
§ I. Introduction 311
§ II. Esthétique transcendantale. 313
§ III. Logique transcendantale 315
I. Analytique des concepts. 316
II. Analytique des principes. 319
§ IV. Dialectique transcendantale 325
I. Paralogismes de la raison pure 326
II. Antinomies de la raison pure 327
III. Idéal de la raison pure 335
§ V. Méthodologie 338
Conclusion de tout l'ouvrage. 348
Epilogue 348
Appendice I. — De la division des sciences en sciences physiques et en sciences métaphysiques 349
Appendice II. — Le moi connu n'est qu'une idée 425
Appendice III. — De l'herméneutique ou interprétation des auteurs 455
Appendice IV. — Essai d'une classification des catégories ou Conceptions premières et fondamentales 463

DIJON, IMPRIMERIE J.-E. RABUTÔT, PLACE SAINT-JEAN.

Digitized by Google

Digitized by Google

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Psychologie expérimentale ou la Vie dans l'homme; ses Manifestations; 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

Psychologie rationnelle ou la Vie dans l'homme; son Principe; 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

L'Animisme ou la Matière et l'Esprit conciliés; in-8°. 7 fr. 50

La Morale, ses Principes; in-8°. 7 fr. 50

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT :

Logique subjective.

Théologie rationnelle.

DIJON, IMPRIMERIE J.-E. RABUTÔT, PLACE SAINT-JEAN.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google